DELLA ORIGINE DELLA CERTEZZA

E DELLO SVILUPPO

DELLA

UMANA CONOSCENZA

CON ESAME CRITICO DEL SISTEMA FILOSOFICO

DI VINCENZO GIOBERTI

LIBRO UNO

DI BENEDETTO MONTI

Si ambo videmus verum esse, quod dicis, et ambo verum esse, quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.

D. August.

ANCONA
TIPOGRAFIA AURELJ G. E COMP.
1846.

CAPO I.

DELLA SINTESI COMPLESSIVA DELLA CONOSCENZA UMANA.

—

§. I.

Idea dell' universo, idea della sua causa, idea dell' Essere assoluto.

Lo spirito umano contemplando questo universo, e niuna cosa ritrovando in esso che non sia contingente, è necessitato a pensare un principio o causa anteriore alla esistenza del medesimo: e pensando questo principio o causa dell' universo, esso non può non pensare altresì la realità di un Essere primo ed assoluto nel quale la medesima si contenga: e del quale (non dipendendo il medesimo da nessuna causa) non può pensare, data l' esistenza dell' universo, il non essere. Essendochè, mentre la non esistenza è dal pensiero pensata siccome anteriore a tutte le cose contingenti, delle quali questo universo componesi, la non esistenza od il non essere non può pensarsi siccome anteriore all' essere che viene pensato siccome assoluto: a tal che lo spirito umano una cotal proposizione affermando, e' si sforzerebbe di pronunciare a se stesso questo inescogitabile assurdo: il non essere od il nulla è la sorgente da cui si deriva tutto ciò che esiste di una esistenza contingente. Diciamo adunque: l' idea dell' universo, ossia della somma

delle cose contingenti, l'idea della causa di esso, e l'idea dell'Essere assoluto che la contiene, costituiscono i tre termini onde componesi la sintesi complessiva di tutto l'umano conoscimento.

E lo spirito umano pensando l'Essere, in cui si contiene la cagione od il principio, onde esistono le cose tutte non che le disposizioni scambievoli, per le quali elleno costituiscono questo mirabile universo, non può non pensarlo siccome indipendente ed assoluto, e per conseguente siccome eterno infinito ed uno. E questo Essere essendo eterno infinito ed uno, Esso non può non essere in se stesso perfettissimo; ossia esso non può non essere la cosa, della quale, come dice S. Anselmo, nessun'altra migliore può essere pensata. E ciò essendo, questo Essere perfettissimo non solo dee racchiudere in se il potere, onde questo universo esiste, ed è ordinato e continuamente si sviluppa; ma, per la stessa infinità delle sue perfezioni, deve in se stesso contenere la potenza di creare tutte le cose che sono possibili, ed a lato a questa infinita potenza avere altresì una infinita sapienza ed una infinita bontà. E come sarebbe perfettissimo questo Essere, ove non fosse potentissimo, ed in uno sapientissimo ed ottimo? Questo Essere dunque, per la potenza del quale possono esistere tutte le cose che sono possibili, essendo necessariamente sapientissimo, non può non essere a se stesso perfettamente intelligibile, e nella sua infinita intelligibilità non può non comprendere tutte le cose possibili, non che tutte quelle che sono, per la sua potenza, reali, o sussistenti *ad extra* della entità sua. In una parola in questo Essere, l'essere ed il conoscersi, come dice S. Agostino, debbono essere una medesima cosa: *Nosse et esse illi unum est.* Ora questa infinita sapienza, per la quale l'Essere eterno infinito ed uno comprende perfettamente se stesso, non che tutte le cose che sono possibili, o sussistenti, non può

non essere in ordine di processione anteriore ad ogni atto, onde la sua potenza può porre o pone alla esistenza le cose: avvegnachè questa infinita potenza, onde le cose stesse esistono, o possono all' esistenza venire, attesa la perfettissima natura dell' Essere, non può non ricevere la norma o l' esemplare del suo operare *ad extra* dalla medesima sua sapienza. Il perchè l' universo e tutte le cose che sono in esso non possono non avere il loro immutabile archetipo in questa stessa immutabile sapienza dell' Essere, la quale è norma ed esemplare alla potenza che lo produce. Di qui, dice Anselmo grande metafisico, non meno che santo: *ex invisibilibus facta sunt visibilia, idest ex intellectuali mundo visibilis: invisibilis enim mundus in sapientia Dei erat, et ad illius imitationem factus est iste visibilis.* Inoltre la potenza dell' Essere creando fuori di se stesso gli esistenti secondo l' immutabile esemplare della sua sapienza, non può essere a ciò determinato se non dalla stessa sua infinita bontà: conciossiachè egli è impossibile che un Essere perfettissimo sia determinato per un fine, il quale non sia ottimo per se stesso, ed il quale non sia proposto a se stesso da se stesso. Da ultimo l' Essere per ciò stesso che è perfettissimo non può non essere altresì liberissimo. Di maniera che, creando egli questo universo, o qualunque altro possibile, quantunque egli non possa crearlo non conforme all' ideale eterno ed immutabile della sua sapienza, e quantunque non possa essere a ciò determinato se non dalla sua infinita Bontà, pure l' atto onde questo Essere reca all' esistenza le cose ed in essa le mantiene, non può non essere in se stesso liberissimo; poichè oppositamente, togliendosi la libertà dalla essenza dell' Essere, con essa pure si toglierebbe la perfezione sua. Laonde tutte le cose esistenti, comechè siano necessariamente conformi ad un immutabile ed eterno esemplare contenuto nella sapienza dell' Essere, pure in quanto

elleno esistono, sono create nel tempo, esistono nel tempo, e trapassano nel tempo dalla esistenza alla non esistenza o viceversa per l'atto liberissimo della potenza dell' Essere stesso.

Ora da tutte le cose soprascritte conseguita: questo universo, e tutte le cose che sono in esso, delle quali si può pensare senza ripugnanza la non esistenza, mentre hanno la loro cagione nella potenza liberissima dell' Essere eterno infinito ed uno, esse hanno altresì nella infinita sapienza di esso la loro ragione ideale o il loro archetipo. Talmente che l' universo, e tutte le cose che in esso esistono non possono non essere al medesimo conformissime; imperocchè la potenza dell' Essere nel creare le cose, nell' ordinare il sistema de' loro rapporti, e nello svilupparle nel tempo, non può non conformarsi al sopraddetto archetipo delle medesime; il quale si sta eterno ed immutabile nella sapienza moltiforme ed una dell' Essere stesso. Così adunque questo universo è dalla mente umana necessariamente pensato siccome l' opera della potenza dell' Essere eterno infinito ed uno; siccome l' opera la quale per questa potenza non solo è venuta dalla sua non esistenza alla esistenza, ma in essa mantiensi, e può per essa dall' esistenza alla non esistenza tornare. Per questa potenza la mente umana necessariamente pensa, essere tutte le cose che esistono in questo universo in tra loro coordinate subordinate e continue secondo un determinato sistema di rapporti reciproci: ma nello stesso tempo la mente umana per la escogitata natura dell' Essere perfettissimo pensando questo universo siccome esistente per l' atto liberissimo della potenza dell' Essere, ella non può non pensarlo siccome conformissimo ad una ragione ideale immutabile: a cotal che ella è sforzata a pensare che, nello stesso tempo che la potenza onde esiste l' universo è una potenza liberissima, la ragione ideale, secondo la quale la mede-

sima potenza realizza, ordina, e sviluppa l'universo, è necessaria eterna ed immutabile. E da tutto ciò insieme la mente umana è condotta a stabilire questo grande principio, il quale sta a capo di tutti i ragionamenti possibili, e cioè: l' insieme delle cose che esistono nell' universo, quantunque esistano e si vadano sviluppando nel tempo per l' atto liberissimo della potenza dell' Essere, pure intra di loro si coordinano si subordinano e si continuano secondo un sistema immutabile di rapporti, ossia secondo leggi determinate ed eterne: imperocchè queste leggi, o questi immutabili rapporti, secondo i quali le cose tutte si attengono intra loro, sono una cosa stessa che la eterna ed immutabile ragione secondo la quale le cose sono possibili; ossia la ragione ideale, alla quale la potenza dell' Essere non può non conformarsi creando, conservando, ordinando, e sviluppando tutte le cose, che sono in questo universo. Stabiliamo pertanto: l' idea dell' universo, e della somma delle cose che sono in esso, e del sistema de' rapporti onde tra loro si attengono in un tutto: l' idea di una potenza o causa, la quale secondo l' idea di un ordine eterno ed immutabile pone ed ordina l' universo, e l' idea di un Essere eterno infinito ed uno; nel quale la detta potenza e la immutabile ragione della medesima inseggono, costituiscono i tre termini fondamentali, onde essenzialmente componesi la sintesi dell' umana conoscenza. La quale congiunzione de' tre detti termini è indissolubile, perciò che i medesimi nella mente umana sono in tra loro legati in una necessaria progressione; ossia perciò che, siccome abbiamo enunciato in principio, di tutte le cose esistenti potendosi pensare senza ripugnanza la non esistenza, le medesime non si possono pensare siccome esistenti senza pensare una cagione anteriore alla loro esistenza: e questa cagione non può pensarsi senza pensare altresì la realità di un

Essere, nel quale essa si contenga. Ma di quest' ordine necessario e determinato, col quale i termini essenziali della conoscenza umana si legano in tra loro, altre cose dobbiamo soggiungere, prendendo a considerare una dottrina testè proposta da illustre scrittore italiano.

§. II.

Dell' ordine intrinseco de' tre termini costitutivi della umana conoscenza. Esame Critico della dottrina di Vincenzo Gioberti rispetto a questo punto.

Per tutte le cose soprascritte noi abbiamo mostrati e distinti i termini di cui essenzialmente si compone la sintesi della umana conoscenza, non che indicato l' ordine intrinseco col quale i medesimi termini in tra loro si rapportano. Or da tutto ciò apparisce come l' ordine intrinseco de' medesimi nella mente umana sia perfettamente l' inverso di quello pel quale si rapportano in tra loro nella realità gli oggetti de' medesimi. Ma questo principio, il quale noi fermamente manteniamo, ha contro di se una dottrina filosofica testè divulgata da splendidissimo scrittore italiano, da Vincenzo Gioberti; e per la quale si mantiene, que' tre termini della conoscenza umana essere originariamente nella stessa mente umana in un ordine opposto a quello che è stato da noi qui sopra rilevato. Laonde noi dobbiamo or qui discorrere le ragioni per le quali manteniamo il principio da noi enunciato, e per le quali dalla dottrina dell' illustre Gioberti ci è necessità dilungarci. Diciamo adunque il Gioberti; investigando acutamente intorno alla costituzione della umana conoscenza, ha estimato, ridursi la medesima in questa formola: *l' Ente crea gli esistenti:* ed ha insegnato che lo spirito umano ha originariamente l' intuito di questa formola ideale, e che questo intuito dello spirito umano

passa (così dice) *dall' Ente all' esistenza per mezzo dell' anello intermedio della creazione*, e ciò (soggiunge l' Autore) *succede perchè l' ente gli si rappresenta come operante e creatore* (1). Ed altrove espressamente dichiara: *Egli è impossibile il salire logicamente dal concetto dell' esistenza a quello dell' Ente. Bisogna adunque discendere dal concetto dell' Ente a quello di esistenza* (2). Afferma inoltre questa dottrina che lo spirito umano, avendo originariamente l' intuito di questa formola ideale, dalla medesima, applicandola a tutte le cose che ci vengono dalla esperienza esibite, viene svolgendo tutte le conoscenze di cui esso è capace: a tal che queste non sono che svariate ricognizioni della sopraespressa formola ideale nelle cose stesse. Ora egli è chiaro che per questa dottrina si viene a stabilire ne' tre termini costitutivi della conoscenza tale una relazione, la quale è appunto l' opposta di quella che noi abbiamo qui sopra rilevata, e si viene insieme ad identificare l' ordine ideale della mente umana coll' ordine reale delle cose. Questa dottrina pertanto appare a noi dal vero disformissima, quantunque volte imprendiamo a raccoglierci nella coscienza del fatto spontaneo e primitivo della nostra conoscenza. Ove questa cosa è a noi evidentissima, e cioè che, riguardando i tre termini sopra definiti della conoscenza in un ordine inverso a quello, in che li abbiamo rilevati, noi non ritroviamo ne' medesimi quella necessaria progressione per la quale la mente umana è necessitata a passare dal primo agli altri due: e vogliam dire che, dato al pensiero il primo termine della costituzione della conoscenza umana, il pensiero non può non pensare il secondo; e dato al pensiero il primo ed il secondo termine, esso non può non pensare il terzo ed ulti-

(1) Introduzione allo studio della Filosofia. Tom. 2. pag. 67.
(2) Op. cit. Tom. 2. pag. 693.

mo termine che è l' Essere infinito ed uno; e che per contrario, dato al pensiero questo terzo termine, (concesso anche che il pensiero possa concepire questo terzo termine senza gli altri due, il che è secondo noi impossibile), lo spirito umano non sente nessuna necessità di passare da esso agli altri due. Come dunque la sintesi necessaria dell' umano sapere potrà essere costituita con quella disposizione de' suoi tre termini, la quale viene stabilita nella dottrina che esaminiamo? Noi abbiamo riconosciuto che l'Essere eterno infinito ed uno, essendo perfettissimo, non può non contenere in se stesso una potenza infinita di recare dal nulla all' esistenza tutte le cose possibili, e non conformarsi in operando *ad extra* dell' entità sua alla eterna ed immutabile ragione ideale, la quale è nell' Essere stesso contenuta, e la quale è la ragione immutabile, a cui tuttociò che è od esiste non può non essere conforme. Ma nello stesso tempo noi abbiamo rilevato come questo stesso Essere potentissimo essendo in se stesso perfettissimo non possa non essere altresì liberissimo. Ora, tuttociò considerato, apparisce, che questa potenza onde l' Essere può recare alla realità tutte le cose che sono possibili non può soggiacere a necessità: essendochè, ove la potenza infinita dell' Essere a necessità soggiacesse, l' Essere non sarebbe perfettissimo, poichè ad esso verrebbe a mancare la libertà, la quale è essenziale attributo della perfezione sua. Diciamo pertanto l' Essere non potendo non essere liberissimo perciò che è perfettissimo, dee poter non creare le cose che sono possibili; o creandole non soffre necessità; ossia non le crea necessariamente. Ciò stabilito, come potrebbe dunque il pensiero umano passare con logica necessità dal concetto dell' Essere al concetto degli esistenti, ed al concetto della creazione di essi senza corrompere il vero concetto dell' Essere? Imperocchè a quale condizione lo spirito umano tro-

verebbe questa necessità logica, per la quale pensando l'Essere, debba pensare gli esistenti, se non a condizione, che la mente umana concepisca la potenza dell'Essere siccome inflessibilmente dominata da necessità? Ora questo concetto non è esso pugnante colla idea della perfezione dell' Essere, e colla idea stessa di una infinita potenza? Conciossiachè egli è manifesto che l' Essere eterno infinito ed uno non sarebbe in se stesso perfettissimo, e la stessa sua potenza non sarebbe infinita, ove Esso non potesse non fare quello che può fare; ove l' Essere non si determinasse liberamente da se stesso a creare le cose esistenti. È manifesto dunque, che mentre il pensiero umano non può pensare le cose esistenti senza pensare una cagione alle medesime anteriore, non che un Essere che la contenga, l' Essere può essere pensato senza la necessità di pensare le cose esistenti. O in altri termini l' Essere essendo concepito siccome sufficiente a se stesso, siccome perfettissimo, e siccome anteriore al nulla, Esso può essere in se stesso pensato indipendentemente dal pensiero di tutte le cose esistenti: mentre queste per opposto, essendo che nella loro realità non contengono la cagione di loro stesse, non possano essere pensate senza pensare necessariamente una cagione anteriore alla loro esistenza, e senza il pensiero dell'Essere, nel quale la detta cagione eminentemente si contenga. L' ammetter dunque questa necessaria progressione del pensiero umano dall' idea dell' Essere all' idea dell' atto che pone le esistenze ed alla idea delle esistenze stesse siccome reali, conducendo a corrompere nel modo sopraddetto il vero concetto dell'Essere, noi non possiamo riconoscere per vera la sopracitata formola ideale che l'illustre Gioberti pone a capo di tutto l' umano sapere, e la quale pronuncia: *l' Ente crea gli esistenti.*

E noi domandiamo: Qual' è il valore logico di questa formola ideale proposta dal Gioberti? Questa for-

mola esprime ella un fatto? Esprime ella una verità primitiva necessaria, ed evidente per se stessa? O esprime ella una verità dedotta, ossia una verità non evidente per se stessa, ma tuttavia dimostrabile per lo mezzo di un giudizio anteriore? Se la soprariferita formola ideale esprime un fatto, come sarebbe ella il principio primitivo della scienza umana? il principio dal quale discendono, ed al quale ritornano tutte le verità, di cui può essere capace lo spirito umano? Un fatto di qualunque ordine esso sia, sia esso un fatto rivelato, sia esso un fatto osservato col ministerio de' sensi, quantunque vero in se stesso, non può essere mai per se stesso il fondamento di una deduzione qualunque. Lo spirito umano deduce spesso conseguenze dai fatti; ma a quale condizione veramente? A condizione che esso applichi un qualche principio di ragione al fatto stesso. Talmente che le deduzioni, le quali diciamo derivarsi dai fatti, sono deduzioni che non procedono dal fatto, ma sì dall'applicazione de' principj della ragione al fatto stesso. Per la qual cosa questo è certissimo che ne' soli principj universali sta riposta la virtù di germinare quelle verità, che si dicono dedotte. Or non potendosi supporre che il Gioberti voglia mettere a dispetto delle leggi logiche a fondamento dell'umana conoscenza una proposizione enunciativa di un fatto, egli non rimane che assumere la formola ideale da esso proposta per un principio. Il che è quanto dire per una proposizione necessaria. Senza di che come potrebbe ella essere assunta a quell'ufficio, a cui l'Autore l'adopera? e cioè all'ufficio non solo di formola esprimente tutta la comprensione dell'umano sapere, ma a quello ancora di principio genetico ed unico del medesimo? Che significa adunque la detta formola, ove le si attribuisca una siffatta natura? La detta formola assunta per un giudizio primitivo, o per una proposizione ontologica, e cioè universale e necessaria, viene a tradursi in que-

sti termini: *posto l'Ente, sono posti gli esistenti.* O in altre parole: *posto l'Ente, esso crea necessariamente gli esistenti.* Or come per un tal postulato si venga a spogliare l'Essere eterno infinito ed uno, ossia l'Essere perfettissimo della libertà, essenziale attributo della perfezion sua, ella è cosa che abbiamo pienamente dimostrato superiormente. Inoltre l'Essere spogliato della sua libertà, e creando necessariamente le cose esistenti, l'universo non si potrebbe più concepire siccome creato nel tempo, ma sarebbe forza il riguardarlo siccome eterno, nello stesso modo che è eterno l'Essere, non che tutto ciò ch'è in Esso. E dopo tutto questo, come il concetto del fato inesorabile dei Gentili non sarebbe esso una conseguenza ineluttabile della detta formola ideale? Veramente nelle opere del Gioberti giacciono multiplici ed indubitabili documenti, i quali dimostrano, rifuggire la mente di lui da siffatte conseguenze. Ma che perciò? Non suole egli accadere più spesso che mai questo fatto, il quale discopre tutta la debolezza della mente umana, e cioè che spesso noi ci facciamo caldi mantenitori di certi principj, dai quali, senza avvedercene, discendono quelle conseguenze dalle quali più avversa la mente nostra?

§. III.

Che la formola ideale del Gioberti non può essere assunta come principio della conoscenza umana.

Ma consideriamo ancora: per tutte le cose soprascritte noi abbiamo veduto come l'Essere eterno infinito ed uno, essendo necessariamente concepito siccome perfettissimo, noi non possiamo non pensare, essere nella sua entità in uno contenute una infinita potenza, una infinita sapienza, ed una infinita bontà; ed abbiamo eziandio rilevato come questi attributi si

stiano ordinati tra loro nella essenza dell' Essere stesso. Ora se nel concetto dell' Essere perfettissimo si stanno in uno racchiuse l' idea della sua potenza, l' idea della sua sapienza, e l' idea della sua bontà; o, in altre parole, se l' Essere è necessariamente pensato siccome contenente in se stesso il potere di creare tutte le cose possibili, la ragione ideale secondo la quale le medesime possono esser create, ed infine una infinita bontà, per la quale l' Essere, creando, nessun fine può avere che ottimo non sia; perchè non si potrà egli statuire, che la mente umana pensando l' Essere sia pur costretta da logica necessità a pensare gli esistenti? Noi non neghiamo l' assenso nostro a questa proposizione; anzi noi la promulghiamo siccome verissima. Ma quì bisogna diligentemente attendere per evitare un equivoco, ed accuratamente distinguere la possibilità delle cose dalla loro reale esistenza. Conciossiachè altro è il dire che dal concetto dell' Essere alla idea delle altre cose, considerate come possibili, vi abbia necessaria progressione logica; ed altro è dire che dal concetto dell' Essere alla idea delle altre cose, sguardate siccome reali, vi abbia pure necessaria progressione. E tanta è la differenza di questi due pronunciati, che mentre falsissimo è quest' ultimo, verissimo è il primo. E di quì i nostri Teologi sapientemente insegnano: *in Dio essere eminentemente le cose tutte; o tutto essere in Dio.* Nelle quali locuzioni si parla o delle cose siccome possibili, o delle stesse cose reali, in quanto sono riguardate, o nel principio efficiente, onde esistono, o nella ragione ideale, secondo la quale sono prodotte: senza di che quelle locuzioni accennerebbero a quel panteismo appunto, da cui sono pur sì lontane e la ragione e la cristiana dottrina. Tuttavia da queste considerazioni noi stimiamo, che non venga per nessuna parte legittimata la dottrina del Gioberti. Imperocchè egli per quella sua formola ideale, nell' intuito originario e permanente

della quale ripone la ragione e la fonte di tutto lo scibile umano, non viene già a pronunciare: l'Ente contiene in se tutte le esistenze siccome possibili: la quale proposizione è vera e necessaria; ma altrimenti: *l'Ente crea l'esistenze*. La quale proposizione (noi lo diciamo di nuovo) o ella si assume come un principio assoluto e necessario, dal quale scendono tutte le altre verità, che possono essere comprese dalla mente umana, ed ella è falsa, e conducente al fatalismo; o la detta proposizione non è altro in se stessa che l'espressione di un fatto, e l'espressione di un fatto di qualunque ordine e di qualunque tempo esso sia, non essendo un principio, non può essere fondamento primitivo ed inconcusso delle umane conoscenze: essendo che certa cosa ella è, che da una proposizione, nella quale i termini non sono necessariamente legati tra loro, nulla può in ordine logico la mente umana necessariamente derivare. Vero è che il Gioberti nel dichiarare la sua formola ideale, *l'Ente crea l'esistenze*, dice, che il vincolo che unisce i due membri della medesima, ossia la creazione, *è un'azione dell'ente positiva e reale, ma libera, per cui l'ente, cioè la sostanza e la cagion prima crea le sostanze, e le cause seconde, le regge, e contiene in se stesso, le conserva nel tempo colla immanenza dell'azione causante che in ordine al tempo, in cui si termina, è una continua creazione.* E soggiunge: *abbiamo adunque nella prefata formola tre realità indipendenti dallo spirito umano, cioè una sostanza, e una causa prima, una moltiplicità organica di sostanze, e di cause seconde, e un atto reale e libero della sostanza prima e causante, in virtù del quale l'Ente uno si collega colla moltiplicità delle sostanze* (1). Ma che perciò? Il dichiararsi dal nostro

(1) Op. cit. Tom. 2. pag. 57.

autore essere l' atto della creazione libero, non trae l' autore fuori del nostro dilemma; imperocchè, se l' atto causante dell' Ente, col quale esso crea le esistenze, è un atto libero, l' Ente non pone le esistenze necessariamente; e non ponendole necessariamente, la formola, con cui si esprime questo rapporto dell' Ente all' esistenze, non è, e non può essere una proposizione necessaria, ed ella non enuncia per ciò stesso che un fatto. La qual cosa essendo inconcussa noi torniamo a domandare: come questa formola, o questa proposizione, la quale non esprime una necessità logica, potrà ella starsi a capo di tutto lo scibile umano, il quale è di natura discorsiva e non intuitiva, come è quello delle intelligenze angeliche? Come in questa proposizione si comprenderanno potenzialmente tutte mai le nozioni, che cadono, o possono cadere nello spirito umano? come vi potrà essere nello spirito umano qualche proposizione universale e necessaria, senza di che la conoscenza discorsiva è impossibile? O come da una proposizione, la quale in se stessa non è necessaria, potranno procedere proposizioni, le quali siano necessarie, e senza delle quali l' umano sapere è impossibile? E che cosa l' illustre Gioberti potrebbe rispondere a queste istanze? Forse affermerà egli che la sua formola ideale esprime una proposizione necessaria, e che ciò è pienamente indicato dall' averla egli posta a capo di tutto l' umano sapere? Ebbene, ciò posto, come il Gioberti (comechè abbia dichiarato libero l' atto creativo dell' Ente) potrebbe assolversi dal fatalismo dopo tutte le cose che abbiamo qui sopra discorse? Ma si dirà: il Gioberti dichiara a pagina 73 del Tomo II. *che la creazione è un fatto a priori, ma non un vero a priori; che noi la conosciamo perchè ne abbiamo l' intuito, ma non ci è dato di dimostrarla, perchè potrebbe non aver luogo. Perciò, se dall' idea dell' Ente passiamo a quella di creazione e di esisten-*

za, non è già perchè l'una contenga per se stessa le altre due, ma perchè l' Ente ci si mostra nell' atto creativo, e l' intuizione di questo fatto ce ne porge il concetto. Secondo questo luogo, la formola ideale dunque non enuncia che un fatto, e non è che l' intuito pel quale lo spirito vede che l' Ente crea liberamente l' esistenze. Lo spirito umano ha l' intuito dell' Ente che crea le esistenze! E questo intuito che è l' intuito di un fatto costituisce il primo fondamento della scienza umana! un vero ontologico! un vero che contiene in potenza tutto l' umano sapere! Oh gli scettici non avranno più parole! poichè qui si è trovato il modo di farli tacere, senza darsi briga di cercare qualche cosa che sforzi il loro assenso.

§. IV.

Della conoscenza spontanea e della conoscenza riflessa. Conchiusione dell' esame critico della dottrina di Gioberti.

L' intuizione dello spirito umano che intuisce l' Ente che crea l' esistente per noi non è altra cosa che un sogno di nobile fantasia. Tuttavia la proposizione la quale enuncia: *l' Ente crea l' esistenze*, è per noi una proposizione in se stessa verissima. Imperocchè ciò che da noi qui si nega si è soltanto, che la detta formola sia, o possa essere l' espressione di una verità primitiva da cui abbia principio l' umano sapere. Quale sarà dunque il valor logico della suddetta formola, la quale esprimendo un vero, non può non averne uno qualunque esso sia? In breve: la detta formola non è altro veramente, che una verità dedotta. Ora una verità dedotta suppone necessariamente un principio anteriore, dal quale ella deducesi. La detta proposizione dunque non può essere il principio della co-

noscenza umana; poichè una proposizione dedotta, essendo necessariamente preceduta da un principio, da cui si deduce, ella non potrebbe essere la formola ideale di tutta la conoscenza umana. Non pertanto questo si afferma e si stabilisce nella dottrina del Gioberti. Il quale a questo proposito dice: *la dottrina che sto esponendo è così aliena dagli ordini presenti del filosofare, che troverà senza dubbio de' contraddittori. Tra le altre cose che mi si opporranno, si dirà che l' uomo incomincia dalla idea di esistenza, e che quindi sale discorrendo alla idea dell' Ente, invece di seguire il processo contrario. Il che è verissimo se si parla del progresso riflessivo: il quale cominciando da ciò, che ci ferisce maggiormente l' animo, ed è termine immediato della riflessione psicologica, quali sono i sensibili, è naturale che passi dall' esistenze all' Ente, e non e converso. Perciò l' ultimo termine dell' ordine intuitivo diventa il primo del riflessivo, ed è questa traslocazione che ha indotto in errore i psicologisti. Ma il processo riflessivo sarebbe impossibile, se non fosse preceduto da un processo intuitivo conforme a quello che abbiamo descritto. In prova di che si noti che il concetto e lo stesso vocabolo di esistenza inchiudono ed esprimono una relazione verso l' Ente. Or come si potrebbe apprendere questa relazione, se l' Ente già non si conoscesse, e la dipendenza dell' esistente dall' Ente non fosse una conseguenza di questa notizia? La stessa voce existentia (ex eo quod per se, et a se subsistit) quasi ex ente, suppone che l' idea di esistenza non solo non sia isolata, ma derivi psicologicamente dall' altro concetto, come la cosa rappresentata deriva dall' Ente* (1). E qui primieramente dobbiamo notare che secondo le presenti parole viene

(1) Op. cit. Tom. 2. pag. 66 e seg.

a prendersi la formola ideale suddetta, non più come prima per un fatto *a priori*, ma come un vero a priori. E secondariamente diciamo non disconoscersi da noi i due progressi della conoscenza umana, ai quali riferisce qui il Gioberti; e con essolui consentiamo nell' ammettere che i termini costitutivi della conoscenza, sono, o possono essere diversamente disposti ne' due processi medesimi; ed a tale, che il termine che è ultimo nel processo spontaneo della conoscenza possa diventare il primo nel suo processo riflesso. Ma qui è appunto ove, secondo che a noi apparisce senza dubbio, il Gioberti commette uno scambio: attribuendo al processo spontaneo della conoscenza ciò che non esiste se non nel suo processo riflesso. E noi teniamo per fermo questo principio, e cioè, avere tuttociò che è contenuto nella conoscenza di spontaneo processo per suo carattere logico immutabile, la necessità, l' indimostrabilità, e l' infallibilità, e per contrario tuttociò che si contiene nella conoscenza, che si origina dal processo riflesso, ove non sia quello stesso che si contiene nella forma spontanea senza veruna aggiunta o cambiamento, avere per suo logico carattere la non necessità, la dimostrabilità, e la fallibilità. E la ragione di tuttociò si è, che la disposizione secondo la quale si ordina nella conoscenza spontanea il suo contenuto essendo affatto indipendente dalla volontà libera dello spirito umano; e per contrario la detta disposizione del contenuto della conoscenza nel suo processo riflesso essendo l' opera della volontà: l' errore non può essere nella prima, com' esso può essere nella seconda. Imperocchè l' errore non può essere se non l' opera dell' uomo, e non può mai nascere dalla natura. Noi abbiamo veduto non potere essere la formola ideale, colla quale si enuncia, *l' Ente crea l' esistenze*, come che verissima in se, una proposizione necessaria, ossia una proposizione della quale non si possa pensare senza

ripugnanza il contrario. Dunque ella non può riportarsi alla forma spontanea della conoscenza; e dee quindi appartenere alla sua forma riflessa. E d' altra parte essendo essa una verità dedotta, essa suppone necessariamente un principio, da cui si deduce; e questo principio dee trovarsi nella forma spontanea, in quella forma cioè, nella quale tutto ciò che è, è necessario, indimostrabile, ed insieme infallibile. Or quale sarebbe questo principio, da cui la sopraddetta formola procede? Eccolo: *qualche cosa esiste, l' Essere, o l' Ente dunque è.* Il quale pronunciato, che è in se stesso necessario indimostrabile ed infallibile traducendosi nella formola riflessa della conoscenza, l'atto riflessivo lo enuncia così: *l' ente crea gli esistenti.* La qual formola siccome è chiaro non è già una proposizione necessaria per se stessa, ma è una proposizione, la quale viene dimostrata per mezzo del principio soprascritto, il quale appartiene alla forma spontanea; ed il quale enuncia: *qualche cosa esiste, l' ente dunque è.* E questo principio noi abbiamo quì ridotto a forma di entimema, cioè sopprimendo la proposizione maggiore, a cui esso si lega, per ciò che questa proposizione si riduce ad una proposizione universale necessaria ed ontologica; ad una proposizione di ragione primitiva, intorno alla quale verserà il discorso, che viene qui d' appresso. Del resto indarno qui reca il Gioberti le sue considerazioni intorno al vocabolo *existentia* per sostenere la sua dottrina, rilevando che questo vocabolo esprimendo *ex eo quod per se, et a se subsistit*, ci faccia supporre che l' idea d' esistenza derivi psicologicamente dall' altro concetto, ossia dal concetto dell' ente: le quali considerazioni a nulla riescono. Imperocchè non si può dubitare, che le nostre lingue, siccome sono, esprimono piuttosto che la disposizione naturale del contenuto della conoscenza spontanea, la disposizione ed i prodotti della riflessa; essendo che sono le medesime il risultato

od il prodotto di questa seconda forma della conoscenza, e non della prima. Ma bastino le cose fin qui dette a porre in chiaro la costituzione della conoscenza umana, ed il vero ordine intrinseco, secondo il quale sono in tra loro disposti i termini della medesima. E di qui prendiamo a considerare intorno all' origine della medesima. Il quale argomento discorrendo, noi non potremo non tornare sulla dottrina del Gioberti: imperocchè ad esporre, e chiarire il nostro sistema intorno alla conoscenza umana a noi non basta l'aver dimostrato che la formola ideale sopra riferita non esprime l'ordine vero de' termini essenziali della conoscenza stessa; ma ci è duopo altresì il dimostrare che la medesima formola ideale anzi che essere il principio della conoscenza umana, ella non ne è che il risultato: anzi ci è d' uopo il dimostrare, che la costituzione dell' umana conoscenza, in qualunque modo ella si prenda, non è il punto di partenza della filosofia, poichè la costituzione stessa essendo un prodotto, vi debbe essere il principio, o i principj, dai quali essa deriva; ed in questi principj è bisogno che faccia capo la filosofia. Entriamo dunque speditamente, e senza altre parole in questo argomento.

CAPO II.

RISOLUZIONE DELLA SINTESI COMPLESSA DELLA CONOSCENZA UMANA NE' SUOI ELEMENTI PRIMITIVI.

§. I.

Epilogo delle cose fin qui discorse. Si accenna come la esaminata sintesi della conoscenza umana sia il prodotto ultimo delle forze conoscitive, e non il dato da cui partono le medesime. Si propone la questione della origine della conoscenza umana.

Per le cose che siamo venuti fin qui discorrendo è stato da noi rilevato come l'universo, il suo principio causativo, e l'Essere, nel quale insiede questo principio, formino la sfera degli oggetti, entro la quale lo spirito umano necessariamente rivolgesi. Ed è stato insieme dimostrato come lo spirito passi con progressione necessaria dall'universo alla sua cagione, e da questa all'Essere, e come esso non possa per la contraria via procedere. Noi abbiamo veduto come lo spirito umano passando dall'universo alla sua cagione, ed all'Essere, che la contiene, sia pur costretto concepire questo Essere siccome eterno, infinito, ed uno; e perciò stesso siccome perfettissimo; e qualmente concependo questo Essere siccome perfettissimo, lo spirito non possa non pensarlo siccome infinitamente buono. Inoltre noi abbiamo mostrato, come lo spirito umano da questo necessario concetto dell'Essere ritornando all'universo, ossia all'insieme delle cose, onde questo componesi, sia costretto pensare il medesimo esistere ed essere ordinato per l'atto *ad extra* della potenza dell'Essere; e quest'atto, come che in se stesso liberissimo, avere a

sua norma od esemplare una ragione ideale, eterna, ed immutabile; (la quale è una cosa stessa con la sapienza dell' Essere: ed alla quale ciò che è, ciò che esiste, e ciò che può esistere, non può non essere conforme), e la potenza stessa dell' Essere non determinarsi a ciò, attesa l'infinita sua Bontà, se non per ottimo fine. Noi abbiamo rilevato come nella concatenazione di questi concetti venga a formarsi la sintesi complessiva dell' umano conoscere, ed abbiamo altresì distinti i due processi del medesimo, e cioè il processo primitivo o spontaneo, ed il processo susseguente riflesso o deliberato: non che accennato l' ordine vario in che sono in tra loro disposti i tre termini della conoscenza in questi due processi dello spirito umano. Esponendo questa nostra dottrina noi abbiamo voluto raffrontarla con quella dell' illustre Gioberti; il che facendo noi stimiamo di avere bastevolmente dichiarato, non potersi ammettere il principio da lui enunciato, e cioè che la conoscenza umana nella sua costituzione spontanea e primitiva si fondi, od essenzialmente si raccolga nella formola ideale esprimente: *l' Ente crea l' esistente*: imperocchè l'ordine in che sono disposti i termini della conoscenza in questa formola è perfettamente l' inverso dell' ordine vero della loro naturale disposizione. La qual cosa viene attestata ad ogni uomo che sappia riflettersi nella coscienza del proprio pensiero, ove chiaramente apparisce, che la costituzione fondamentale della nostra conoscenza sguardata nella sua natura spontanea e primitiva ossia in quella organizzazione, in cui sono disposti i suoi termini indipendentemente da ogni elaborazione intellettuale operata dall' attività deliberata dello spirito umano, ci si offre ordinata ne' suoi termini in un ordine opposto a quello, in cui viene enunciata per la suddetta formola ideale, e dove similmente apparisce, come secondo quest' ordine, ella non possa essere disposta se non dalla detta attività volontaria dello

spirito. La qual cosa maggiormente dimostrasi da questo, che la detta formola ideale presenta un concetto, il quale non è nè necessario, nè evidente per se stesso, e che ciò nondimeno esso è pure un concetto vero, ma di una verità dimostrabile; onde che egli è forza, che la verità del medesimo si fondi da ultimo in un principio anteriore, da cui viene esso dimostrato; ed abbiamo veduto, questo principio trovarsi appunto nella enunciazione di una proposizione primitiva e spontanea dello spirito umano, la quale dice: l' universo esiste, l' Essere dunque è. Per tutte le cose soprascritte adunque noi stimiamo di avere bastevolmente descritta la vera costituzione della conoscenza spontanea dello spirito umano, non che dimostrato il vero ordine, in che sono disposti i suoi termini in un tutto indivisibile. Ma avendo descritta la costituzione della umana conoscenza, noi non ci avvisiamo perciò di avere dimostrata l' origine della medesima, o gli elementi primitivi, di cui ella componesi. Ora a questo scopo dovendo essere dirette le presenti nostre investigazioni, noi non possiamo tacere innanzi a tutto come intorno a questo capitalissimo punto della filosofica specolazione ci sia pur forza il ritrovarci nella più assoluta contraddizione colla dottrina dell' illustre Gioberti. Conciossiachè mentre il filosofo, da cui dissentiamo, estima, che i tre termini della costituzione della conoscenza umana, ordinati in quel modo che è da esso dichiarato, costituiscano il punto primitivo, da cui s' inizia la conoscenza, noi per contrario abbiamo per certo, non solo che la detta formola ideale non sia il principio, od il fondamento, da cui muove la conoscenza, ma che ella sia veramente l' espressione adequata del risultato ultimo e complessivo dell' umano conoscere: o in altri termini, la sintesi totale, sotto alla quale viene a raccogliersi tutto l' umano sapere. Di maniera che tra la dottrina che esponiamo, e quella da cui siamo costretti dissen-

sentire, vi ha appunto questa differenza, e cioè che noi crediamo che la filosofia appunto finisca come in ultimo suo risultato laddove, secondo la sentenza del Gioberti, mantiensi che la medesima abbia principio. Ma basti che ciò sia qui indicato di passaggio, ed a solo scopo di stabilire ai lettori un punto di vista rispetto alle cose che ora imprendiamo a discorrere. Diciamo adunque: a determinare gli elementi primitivi della conoscenza, a noi fa di mestieri il sottoporre ad analisi il fatto complesso della conoscenza stessa; e dopo averlo coll' analisi risoluto ne' suoi elementi ultimi, a noi fa duopo altresì il mostrare il modo, onde questi elementi congiungendosi tra loro, vengano il fatto stesso della conoscenza a riprodurre sotto quella organizzazione di termini, che abbiamo descritti. Ora ricercare gli elementi primordiali della nostra conoscenza, egli vale, secondo noi, il determinare gli oggetti primitivi dell'atto conoscitivo dello spirito umano; e determinare la genesi, e lo sviluppo della stessa conoscenza, egli è determinare la legge costante, secondo la quale gli elementi primitivi della conoscenza, ossia gli elementi, i quali sono rappresentativi nello spirito umano de' suoi oggetti primitivi, in fra di loro si congiungono, e sviluppano di se il fatto complesso della conoscenza stessa. Quali sono dunque questi oggetti primitivi dello spirito umano? Quali sono gli elementi primitivi della conoscenza umana? Come la conoscenza umana germina dalla congiunzione di questi elementi?

§. II.

Della origine e della formazione della conoscenza umana.

Intorno a due ordini di oggetti intra di loro per essenza diversi, l'attività dello spirito umano è primor-

dialmente rivolta: e cioè intorno ad un ordine di oggetti sensibili, ed intorno ad un oggetto intelligibile. Lo spirito umano non ha e non può avere la intuizione de' suoi oggetti sensibili se non in un modo contingente, limitato, e successivo: ed egli ha, per contrario, del suo oggetto intelligibile una intuizione primitiva, necessaria, ed immanente. Gli oggetti sensibili in loro stessi sono cose reali, e singolari; per opposto, l'oggetto intelligibile è un oggetto ideale. Ma che cosa è questo oggetto ideale, che lo spirito umano intuisce? Quest' oggetto ideale non è altro che l'idea o la ragione dell'ordine eterno ed immutabile di tutte le cose possibili. Gli oggetti dunque primordiali dello spirito umano sono le cose sensibili, e l'idea dell'ordine eterno di tutte le cose possibili. Ora dalla percezione degli oggetti sensibili si derivano nello spirito umano gli elementi sperimentali della conoscenza: e dalla intuizione della idea dell'ordine immutabile delle cose si derivano nello stesso spirito umano gli elementi intelligibili della stessa conoscenza. E di vero a chiunque perspicuamente sottoponga all' analisi il fatto della conoscenza, chiaramente apparisce, come il medesimo da ultimo si risolva ne' due indicati generi di elementi. Diciamo or dunque: la somma de' detti elementi sperimentali costituisce la materia della conoscenza umana, e la somma degli elementi intelligibili costituisce la parte formale della medesima. La facoltà per la quale lo spirito umano percepisce le realità sensibili, o per la quale procaccia gli elementi sperimentali, o la materia della conoscenza, chiamiamo percezione. E vi hanno due atti della medesima facoltà; per l' uno de' quali lo spirito percepisce gli oggetti singolari, che esistono fuori di se stesso, nella loro parte sensibile: e per l'altro percepisce tuttociò che accade in se stesso. Questa facoltà percettiva nella sfera de' suoi atti di percezione esterna ed interna chiamiamo complessivamente facoltà spe-

rimentale, od empirica, da ciò che ella è ministra degli elementi sperimentali, o di tutta la materia della conoscenza. Per opposto la facoltà onde lo spirito avendo l'intuizione dell' idea dell' ordine immutabile delle cose pone nella conoscenza i suoi elementi intelligibili, noi chiamiamo intuizione intellettiva, o più semplicemente intelligenza. Questa intuizione intellettiva dalla percezione o dalla facoltà sperimentale grandemente distinguesi per la diversità dell' oggetto, in cui la si termina: imperocchè mentre la facoltà sperimentale si termina in oggetti particolari e sensibili, la intuizione intellettiva si termina in un oggetto ideale, od intelligibile, ossia nella intuizione di un oggetto ideale, il quale è l' idea della ragione universale ed immutabile delle cose. In oltre, la facoltà onde lo spirito percepisce i suoi oggetti sensibili è di sua natura composta, mutevole, e corruttibile; essendochè la medesima risulta dalla congiunzione delle forze dello spirito con quelle della materia, che fa parte della umana costituzione: e la facoltà per la quale lo stesso spirito ha l' intuizione, o l'intelligenza della detta idea, è per se stessa semplice, immutabile, ed incorruttibile, e da ciò ella è una facoltà pura, e dalla materia indipendente.

Noi abbiamo affermato, avere il fatto della conoscenza umana il suo primordiale cominciamento nella congiunzione de' due sopraddetti elementi; imperocchè noi stimiamo non potersi avere la conoscenza di una cosa qualunque, sino a che lo spirito non abbia della medesima gli elementi sperimentali, e non abbia insieme a questi applicata la idea della ragione universale, di cui egli ha un immanente intuito. Qual' è dunque la facoltà, onde lo spirito umano viene applicando la detta ragione universale alle cose sensibili da esso percepite, e così a determinarla e congiungerla col dato della esperienza? Questa facoltà chiamiamo concezione, e l'atto ond'essa opera la suddetta congiunzione dicia-

mo giudizio. Il risultato poi del giudizio, che è quanto dire la congiunzione de' due elementi tra loro sperimentale e razionale, chiamiamo concetto.

Diciamo adunque l' intelligenza o l' intuizione della ragione universale delle cose, la percezione esterna ed interna, ed il giudizio sono gli atti radicali, pe' quali lo spirito umano costituisce a se stesso la sua conoscenza. L' oggetto intelligibile, od idealc, termine originario ed immanente della intelligenza, e gli oggetti sensibili termini della percezione esterna ed interna, sono gli oggetti primordiali dello spirito umano. Dalla detta forza dello spirito umano, e da detti oggetti di esso procedono gli elementi sperimentali, e gli elementi razionali della conoscenza; e dalla congiunzione de' detti elementi tra loro nascono i concetti. Or da tutte le cose fin qui discorse, questo supremo principio intorno alla genesi dell' umano conoscere si deriva: niuna conoscenza può essere nello spirito umano, ove dal medesimo un qualche oggetto sensibile non sia percepito: ma qualunque sia l' oggetto sensibile percepito, la percezione del medesimo non costituisce per se stessa una conoscenza qualunque, sino a che lo spirito non abbia applicato alla percezione data la ragione universale delle cose, e non l' abbia, applicandola, adequata colla estensione dell' oggetto percepito. Similmente della intuizione dell' oggetto intelligibile lo spirito non può divenire consapevole, sino a che questo non sia applicato agli elementi sperimentali della conoscenza, ossia alle percezioni degli oggetti sensibili, e con questi determinato; essendochè, come dice il nostro Vico, *la chiarezza del vero metafisico* (il vero metafisico è una cosa stessa con gli elementi razionali di cui parliamo) *è precisamente la stessa che quella della luce, la quale non si conosce che pel confronto delle cose opache.* Ora a noi fa duopo il procedere di qui a determinare e dichiarare l' ordine degli elementi ra-

zionali della conoscenza umana, assumendoli nella loro purezza, sciolti cioè da ogni loro legame coi dati della sperienza. E dichiarando questi elementi razionali, noi riesciremo ad illustrare la forma pura ed immutabile della conoscenza umana. Ma noi abbiamo qui sopra avvertito che gli elementi razionali non possono per se soli costituire una conoscenza qualunque; essendochè la conoscenza, secondo quello che abbiamo detto, viene germinandosi dalla integrazione de' due suddetti ordini di elementi. Come dunque sarà possibile il dichiarare questi elementi razionali indipendentemente dagli elementi sperimentali, co' quali sono congiunti nel fatto iniziale della conoscenza? Ciò che noi abbiamo detto qui sopra intorno alla condizione di ogni conoscenza umana da noi costantemente mantiensi, siccome inconcusso principio. Tuttavolta si consideri, che lo spirito umano in via susseguente, nel suo processo riflesso, e mediante l' astrazione, può recare la sua conoscenza ad un ultimo termine semplicissimo ed universalissimo; e può altresì di questo termine universalissimo meditare tutte le universali determinazioni di cui può essere capace, non che andar rilevando le immutabili e necessarie relazioni, onde queste determinazioni sono in tra loro necessariamente congiunte. Lo spirito umano adunque elevandosi in questa sfera della astrazione, esso ritrova avanti a se il suo oggetto intelligibile, spoglio di ogni elemento sperimentale. Il che è quanto dire egli ha innanzi a se e contempla la ragione immutabile delle cose, intuita nella sua originaria universalità e spoglia di ogni determinazione. A questo desideriamo che pongano mente coloro, i quali si danno a credere, che la filosofia, la quale da noi si espone abbandoni la via della esperienza, o che da noi venga stimato esservi nello spirito umano conoscenze anteriori alla esperienza, o da questa indipendenti. Il che è del tutto opposto al vero principio che noi professiamo; il quale è appieno

consentaneo colla dottrina di Aristotile, e di S. Tommaso; de' quali, il primo stabilisce: *nihil sine phantasmata intelligit anima:* ed il secondo: *impossibile est intellectum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata;* ed altrove: *non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae* (Quaest. LXXXIV. Art. VI. VII.). E dopo tuttociò si consideri come la filosofia che noi qui andiamo sponendo sia egualmente lontana dalla scuola sperimentale, la quale pretese di poter fare derivare tutta la conoscenza dai soli dati della esperienza, e dalla scuola idealista, la quale per contrario divulgò, dagli elementi subbiettivi procedere tutta la conoscenza umana. Queste avvertenze premesse, or prenderemo ad investigare la natura degli elementi formali della conoscenza.

CAPO III.

DEGLI ELEMENTI FORMALI DELLA CONOSCENZA UMANA.

§. I.

Che l' idea dell' essere è il termine estremo dell' astrazione. Della ontologia, della sua natura, e della sua importanza.

Lo spirito umano niuna cosa può intendere o fingere, niuna cosa può affermare o negare, senza pensare l' essere. Non potendo adunque lo spirito umano pensare un oggetto qualunque, senza pensare l' essere, l' essere è forza che sia l' oggetto il più universale, cui lo spirito umano possa pensare. Inoltre, l'essere essendo l' oggetto più universale del pensiero, esso non

può non essere altresì l' ultimo termine dell' astrazione; ed essendo l' ultimo termine dell' astrazione, esso non può non essere altresì l' oggetto il più semplice del pensiero; l' oggetto, oltre il quale niun' altra cosa si può pensare. Ma che cosa è questo essere, il quale è l' oggetto universalissimo del pensiero? Questo essere, oggetto universalissimo del pensiero, e termine estremo dell' astrazione dello spirito umano, è il primo elemento razionale della conoscenza umana, ossia è quell' elemento razionale, il quale, lo spirito umano percependo un oggetto determinato qualunque, applica innanzi a tutto all' oggetto percepito, o lo predica del medesimo. L' essere dunque che si rimane oggetto dello spirito dopo avere esso per mezzo dell' astrazione risoluto tutto il fatto della sua conoscenza in questo termine estremo, non è un oggetto reale, ma è quell' elemento razionale, il quale esso predica universalmente di tutto ciò che può percepire, o di tutto ciò che gli apparisce, o può apparirgli.

Lo spirito umano avendo presente questo elemento razionale primitivo, e meditandolo nella sua universalità, egli cerca le determinazioni più universali, di cui il medesimo può, direm così, rivestirsi; e ritrovate queste universali determinazioni dell' essere, esso cerca inoltre le relazioni, onde queste determinazioni dell' essere si riferiscono necessariamente tra loro. Lo spirito umano adunque elevasi in questa altissima sfera della sua astrazione, e quivi togliendo a suo oggetto l' essere universalissimo e le sue universali determinazioni, e le relazioni necessarie di queste determinazioni tra loro, sviluppa e produce a se stesso quella scienza universalissima, la quale fu chiamata *Ontologia.* I più grandi filosofi che nelle diverse età del mondo fiorirono, da Pitagora fino à nostri dì, fecero oggetto delle loro più sublimi speculazioni l' ontologia. Conciossiachè i medesimi profondamente meditando intorno alle umane conoscenze, e conside-

rando i vari rapporti, onde le medesime si attengono tra loro e formano un regolare sistema, ben s'avvisarono come le medesime da ultimo s'inradichino in un fondamento comune, il quale costituisce una scienza prima: una scienza, la quale da nessun' altra scienza dependendo, è assoluto fondamento a se stessa, non che a tutte le altre scienze, le quali da essa rampollano. E questa scienza si è appunto l'Ontologia. Quindi fu da nostri maggiori concordemente stimato doversi a questa scienza prima esclusivamente il nome di sapienza, essendo che ai medesimi fu visto in essa starsi riposte le verità necessarie ed evidenti per loro stesse: di maniera che tutte le verità, le quali si ritrovano in qualunque altra scienza particolare nelle verità che sono nell'ontologia contenute si appuntano. Ed a questo proposito l'acuto Stagirita annotò: ritrovare lo spirito umano in questa scienza insieme unite la massima oscurità, e la massima certezza: conciossiachè quelle cose sono al comune degli uomini difficilissime a comprendere le quali sono massimamente lontane da' sensi, e sono per contrario più certe quelle, le quali sono maggiormente prime, e massimamente universali.

Qual' è dunque il soggetto della Ontologia? L'Ontologia ha a suo soggetto ciò che è l'oggetto intelligibile della umana intelligenza; o in altri termini, il soggetto della ontologia è la ragione universale ed immutabile delle cose. E la ontologia trattando questo suo soggetto, mira a dichiarare gli elementi razionali della conoscenza umana, sceverati da ogni mescolanza di elementi sperimentali. Di questa maniera l'ontologia è la scienza delle verità prime ed universali, ossia la scienza di ciò che è vero per se stesso: la scienza, la quale consumandosi nella dichiarazione di siffatte verità universali, è la scienza madre di tutte le altre scienze e discipline: in una parola ella è la scienza delle scienze; avvegnachè queste ricevono il fondamento ultimo delle verità che conten-

gono dalla ontologia; la quale essendo fondamento a se stessa, contiene in se stessa tutte le verità prime ed universali.

§. II.

Enumerazione e definizione delle determinazioni universali dell'essere, e delle relazioni necessarie delle medesime determinazioni tra loro.

Noi abbiamo già indicata la via, per la quale lo spirito umano perviene a ritrovare nella coscienza del proprio pensiero questa altissima scienza; e cioè riducendo tutto il contenuto della sua conoscenza all'ultimo e più semplice termine dell'astrazione; il quale è, siccome abbiamo veduto, la nozione dell'essere universalissimo, che è quanto dire l'elemento razionale, il quale si predica di tutto ciò che può apparirci e di ogni altra cosa determinata che può essere pensata: e di poi nel ricercare le determinazioni universali, di cui il medesimo può essere capace. Or dunque come in questa sfera dell'astrazione lo spirito umano, meditando l'essere universalissimo, le sue più universali determinazioni, e le relazioni necessarie, onde queste determinazioni si riferiscono in tra di loro, sviluppa a se stesso quelle verità universali, il complesso delle quali costituisce l'ontologia? Lo spirito umano meditando l'essere universalissimo pronuncia e se stesso: l'essere necessariamente è o accidente o sostanza, o effetto o causa, o mezzo o fine. L'essere dunque contemplato nella sua universalità si rivela allo spirito umano sotto le sei distinte determinazioni che abbiamo indicate; e così la nozione universalissima dell'essere si converte nella nozione universale di accidente, nella nozione universale di sostanza, nella nozione universale di effetto, nella nozione universale di causa, nella nozione universale di mezzo, e nella nozione universale di fine. In queste sei universali nozioni si consuma tutto il con-

tenuto della ragione universale delle cose, o tutto il contenuto dell'oggetto intelligibile dello spirito umano. E queste sei nozioni universali sono una cosa stessa con gli elementi razionali della conoscenza umana.

Il pensiere umano aggiungendo all'essere universalissimo la determinazione di accidente, intuisce la nozione universale di un essere, il quale non potrebbe essere pensato, senza pensarlo inesistente in un altro essere siccome in suo proprio subietto. E per contrario aggiungendo alla nozione dell'essere universalissimo la nozione universale di sostanza, lo spirito concepisce la nozione di un essere, il quale è pensato siccome sussistente in se stesso, e siccome subietto della inesistenza di altro essere, il quale viene pensato siccome non avente la sussistenza in se stesso. Lo spirito umano aggiungendo alla nozione universalissima dell'essere la nozione universale di effetto, intuisce la nozione di un essere, che comincia ad esistere, ed il quale viene pensato siccome venuto dalla sua non esistenza alla esistenza per la forza di un altro, o di più altri esseri. E per contrario aggiungendo alla nozione universalissima dell'essere la nozione universale di causa, egli intuisce la nozione dell'essere, il quale ha in se il potere, onde un altro essere può venire dalla sua non esistenza alla esistenza, o nella esistenza permanere, o dalla esistenza alla non esistenza trapassare. Lo spirito umano aggiungendo alla nozione universalissima dell'essere la nozione universale di mezzo, esso intuisce la nozione dell'essere che è ordinato ad uno scopo: e per contrario aggiungendo alla nozione universalissima dell'essere la nozione universale di fine, esso intuisce la nozione dell'essere, al quale altri esseri sono ordinati.

Avendo veduto come all'estremo termine dell'astrazione ossia alla nozione dell'essere universalissimo congiungendosi le sei nozioni universali della ragione, vengano a manifestarsi nello spirito umano le nozioni del-

l'essere universale pensato come accidente, dell'essere universale pensato come sostanza, dell'essere universale pensato come effetto, dell'essere universale pensato come causa, dell'essere universale pensato come mezzo, e dell'essere universale pensato come fine: ora dobbiamo investigare quelle relazioni per le quali questi sei elementi della ragione in tra loro necessariamente si rapportano. Quali sono dunque queste necessarie relazioni?

Lo spirito umano non può pensare la nozione dell'essere accidentale senza pensare la nozione dell'essere sostanziale: e non può pensare la nozione dell'essere sostanziale senza pensare la nozione dell'essere accidentale.

Lo spirito umano non può pensare la nozione universale dell'effetto, o dell'essere effettuato, senza pensare la nozione universale della causa, o dell'essere causante: e non può pensare la nozione dell'essere causante, senza pensare la nozione dell'effetto, o dell'essere causato.

Lo spirito umano non può pensare la nozione universale dell'essere mezzo, ossia dell'essere ordinato ad uno scopo, senza pensare la nozione universale del fine; ossia non può pensare la nozione dell'essere siccome mezzo senza pensarlo ordinato ad altro essere siccome a suo fine: e non può pensare la nozione universale dell'essere siccome fine, ove non pensi la nozione di altro, o di altri esseri siccome mezzi, ossia di altri esseri a quello ordinati.

§. III.

De' giudizii universali od ontologici: che la dottrina della forma pura ed inmutabile delle umane conoscenze è una cosa stessa con la Ontologia.

Lo spirito dunque pensando le sei nozioni universali, nelle quali si esplica la nozione dell'essere universalissimo, non può non pensare le tre suddette relazioni, per le quali le medesime nozioni universali in tra loro

si rapportano nel modo che abbiamo qui sopra dichiarato; e cioè: la relazione sostantiva, la quale si è quella onde le nozioni di accidente e di sostanza si legano tra loro siccome termini rispettivi; la relazione causale, per la quale si legano necessariamente tra loro le due nozioni universali di effetto e di causa; e la relazione finale, per la quale si legano pur necessariamente le altre due nozioni universali del mezzo e del fine.

Ora come le sei nozioni della ragione, l'accidente, la sostanza, l'effetto, la causa, il mezzo, ed il fine costituiscono gli elementi razionali della conoscenza; così le tre relazioni onde le dette sei nozioni si concatenano fra loro, costituiscono tre supremi giudizi universali e necessari; e cioè il giudizio di sostanzialità, il giudizio di causalità, il giudizio di finalità. Ora in questi tre giudizi assommandosi tutte quelle verità prime ed universali, le quali informano tutta la materia dell'umano sapere, ne' medesimi noi stimiamo altresì venirsi a consumare l'intero soggetto della ontologia.

E conseguentemente a tutto ciò, or quì fermiamo: la forma immutabile dell'umana conoscenza non è altro per noi che le sei sopra definite nozioni universali, organizzate per le necessarie relazioni onde in tra loro si rapportano nei tre giudizi primitivi ed universali, che abbiamo testè indicati. Imperocchè dall'applicazione di questi tre giudizi a tutta la somma de' dati della esperienza sorge e sviluppasi tutto il sistema dell'umano sapere. La qual cosa da noi pienamente verrà dimostrata per le cose che anderemo quindi innanzi discorrendo. Ma prima di entrare in questo argomento noi dobbiamo investigare come dalla detta ragione, in quanto che informa la facoltà intellettiva dello spirito umano, si derivi all'atto della detta facoltà una legge assoluta, alla quale esso necessariamente conformasi nello sviluppo totale della sua conoscenza. E questa legge discorrendo, noi verremo a discoprire il vero fondamento in cui si riposa la certezza dell'umano sapere.

CAPO IV.

FONDAMENTO DELLA CERTEZZA DELLA CONOSCENZA UMANA.

§. I.

Riassunto delle cose discorse nel precedente capo. Della oggettività de' principii razionali: della legge del pensiero e della sua derivazione: identità della legge del pensiero, e della legge degli esseri reali.

Per le cose sopra discorse noi abbiamo dimostrato, avere la umana conoscenza i suoi elementi nella percezione degli oggetti sensibili, e nella intellezione de' giudizii necessari, in cui dispiegasi la idea dell' ordine eterno degli esseri, nell' atto in cui essa, informando lo spirito umano, si offre siccome oggetto intelligibile al suo intuito. Ed abbiamo riconosciuto, la medesima conoscenza generarsi e svilupparsi per lo mezzo di due inversi procedimenti dell' attività dello spirito umano. Pel primo de' quali l' atto cogitativo, applicando i detti giudizii universali ai dati della percezione, ossia ai fantasmi delle cose sensibili, viene quelli dalla loro universalità nella particolarità di questi traducendo: e pel secondo procedimento, ripiegandosi lo stesso atto cogitativo sopra il suo anteriore prodotto, e colla astrazione separando in esso gli elementi sperimentali dai razionali, esso perviene a contemplare questi ultimi nella loro purezza ed universalità: sotto della quale, siccome notammo, non gli è dato di contemplarli direttamente coll'intuito primitivo. Sotto questo punto di veduta noi abbiamo superiormente difinite le nozioni universali della ragione, non che le relazioni, ond' elleno congiungendosi intra loro, costituiscono que' giudizii universali e primitivi, i quali sono le radici di tutto l' umano sapere. Inol-

tre noi abbiamo veduto che le nozioni ed i giudizii universali, come che non possano apparire nella coscienza dello spirito umano, ove questo non abbia presenti i fantasmi delle cose sensibili, pure i medesimi non sono accidentali e mutabili nello stesso spirito umano, siccome in esso il sono i suddetti fantasmi; ma che invece le dette nozioni e giudizi universali sono nello spirito umano originari e permanenti, ed in loro stessi eterni indipendenti ed immutabili. Conciossiachè le percezioni degli oggetti sensibili, o i fantasmi de' medesimi oggetti producendosi nello spirito umano col terminarsi il suo atto percettivo negli oggetti stessi, elleno sono in vero appartenenze o modi dello stesso spirito umano; e per opposito le dette nozioni e giudizi universali, sono, non modi od appartenenze dello spirito umano, ma un oggetto, il quale si fa intelligibile per sua propria virtù all' intuito intellettuale. E questo oggetto intelligibile abbiamo dichiarato essere in se stesso l' idea dell' ordine eterno degli esseri, o la ragione ideale secondo la quale tutte le cose sono esistenti, o possibili. E come potrebbe adunque questa ragione sorgere dallo spirito umano, od essere un' appartenenza di esso, il quale è per sua natura temporaneo, dipendente, e limitato? E qui debbesi diligentemente attendere alla differenza che passa tra l' atto onde lo spirito intuisce il suo oggetto ideale, e l' oggetto ideale in se stesso: avvegnachè può ben chiamarsi contingente la detta intuizione, siccome è di natura sua contingente il subbietto intuente; ma non può chiamarsi contingente l' oggetto ideale intuito: essendochè, ove quest' oggetto non fosse in se stesso assoluto, ossia eterno indipendente ed immutabile, come costituirebbe esso la ragione assoluta delle cose? come sarebbe esso il principio onde le cose sono conoscibili? Dichiarata per siffatta maniera la natura dell' oggetto intelligibile dello spirito umano, ora è da considerare, come l' atto conoscitivo dello stesso spi-

rito umano, sia che proceda dall' universale al particolare, sia che s' innalzi per opposto dal particolare all' universale, esso venga governato da una legge; la quale non si promana dal fondo dello spirito umano, ma viene invece allo spirito imposta dallo stesso suo oggetto ideale; ed a tale che questa legge necessariamente lo domina e conduce in tutto il processo spontaneo della generazione e dello sviluppo della conoscenza. Or questa legge, la quale viene imposta allo spirito dal suo oggetto ideale coll' atto medesimo ond' essa originariamente lo informa e lo fa atto ad intendere il mondo delle realitadi, viene dallo spirito riconosciuta col sentimento di una interna necessità, da cui è logicamente sforzato a prestare l' intimo suo assenso a tutto ciò, che egli è condotto a concepire in forza della detta legge, ossia a riconoscere siccome vero, o siccome reale o sussistente tutto ciò ch' egli pensa necessariamente. Questa legge ci si è già manifestata contemplando le nozioni della ragione nella più alta sfera dell' astrazione del pensiero. Nella quale noi abbiamo rilevato, come lo spirito umano, astraendo dal fatto della conoscenza tutto ciò che gli viene fornito dall' esperienza, egli ritrovi innanzi a se come oggetto intelligibile del suo pensiero la nozione dell' essere, il quale è l' estremo termine del pensiero, essendochè, tolto quest' oggetto ideale, a lui è tolto ogni oggetto pensabile, ed è tolto altresì lo stesso suo atto cogitativo; avvegnachè questo non può esistere senza un oggetto, e niuno oggetto può esso avere senza pensare l' essere. E di poi noi abbiamo veduto come lo spirito pensando questa nozione, necessariamente pensi come l' essere non possa universalmente non essere, o accidente o sostanza, o effetto o causa, o mezzo o fine; e come necessariamente ei riconosca che l' essere pensato siccome accidente, non può essere senza l' essere pensato siccome sostanza: che l' essere pensato siccome

effetto non può essere senza l' essere pensato siccome causa; e che l' essere pensato come mezzo non può essere senza l' essere pensato siccome fine: e per contrario. Così adunque questa legge considerata nella sua sorgente, è la legge della ragione, ed ella è assoluta come la ragione stessa. Questa legge pertanto dominando l' atto cogitativo dello spirito umano, in quanto esso viene applicando le nozioni ed i giudizii universali ai dati della esperienza, ella fa sì che lo spirito sia costretto a passare dalla conoscenza degli oggetti sensibili a quella degli oggetti sopra sensibili, e per modo ch' egli non possa non assentire a riconoscere la realità di questi ultimi, sebbene questi non sieno oggetti immediati delle sue facoltà. Ma di questo diremo più sotto.

§. II.

Che la necessità logica è l' espressione della sopradiscorsa legge: e che l' evidenza percettiva e la detta necessità costituiscono l' inconcusso fondamento della certezza dell' umano sapere.

Noi abbiamo stabilito essere imposta allo spirito umano la legge del pensiero dall' atto onde la ragione universale delle cose originariamente lo informa; ed abbiamo notato, conoscere il subietto pensante questa legge coll' atto medesimo ond' esso la detta ragione intuisce, non che pel sentimento della logica necessità, la quale accompagnando l' atto cogitativo nelle sue concezioni, ella sforza lo spirito umano a consentirla. Ma ond' è che il pensiero conformandosi a quella legge, esso raggiunga la verità della conoscenza, o si abbia la garanzia della certezza de' suoi concepimenti? Abbiamo veduta essere in se stessa la ragione l' eterno ed immutabile ideale di tutto ciò ch' è reale e di tutto ciò ch' è possibile; o, in altri termini, noi ab-

biamo veduto, che tutto ciò che è, e tutto ciò che può essere non può non essere alla detta ragione conformissimo. Or ciò posto, egli è evidente che la legge della ragione e la legge degli esseri s' identificano tra loro, e costituiscono una sola legge. E questa legge è eterna ed immutabile. Poichè dunque questa legge, esprimendosi nello spirito umano, dirige e governa in esso il suo atto cogitativo; egli è manifesto che tutto ciò, che lo spirito umano pensa, o concepisce, in conformità di questa legge non può non essere conforme a ciò ch' è reale: il che è quanto dire non può non esser vero: avvegnachè il vero rispetto agli esseri contingenti che sono dotati d' intelligenza non è altra cosa, che la conformità delle concezioni del loro pensiero colla realità delle cose. Da tutto ciò or segue questa importantissima conseguenza, e cioè che il vero risolvendosi per lo spirito umano nella sopraddetta conformità delle concezioni del pensiero colla legge della ragione; e questa legge della ragione esprimendosi nella coscienza del subietto pensante col sentimento della necessità, supremo criterio del vero si è la necessità; quella necessità, che dicesi logica. Talmente che può statuirsi, esser necessario per lo spirito umano tutto ciò che per esso è vero; ed esser vero similmente tutto ciò che è necessario: e per contrario essere assolutamente falso, non reale, od impossibile tutto ciò di cui la concezione è ad esso ripugnante ed impossibile. Spesso ne' nostri discorsi noi addimandiamo o porgiamo dimostrazioni delle proposizioni che si affermano. Ora in che finalmente consistono queste dimostrazioni, che noi domandiamo od apprestiamo? A chi ben guardi, diviene manifesto, risolversi da ultimo tutto il magistero delle medesime nel far sentire nella coscienza del pensiero la conformità dell' atto cogitativo che afferma colla legge della ragione: il che è quanto dire la necessità delle asserte proposizioni; ossia la invin-

cibile ripugnanza che prova lo spirito, sforzandosi di concepire l' opposto delle loro enunciazioni.

Le verità di cui lo spirito umano può esser capace si possono dividere in verità di ragione, ed in verità di evidenza, o come altri dicono di fatto. E le prime si possono suddividere in verità primitive ed in verità dedotte. Stabilita questa divisione or diciamo: le verità primitive di ragione consistono ne' giudizii ontologici; le verità dedotte si risolvono nelle conseguenze, le quali necessariamente discendono da' suddetti giudizii ontologici. Le verità di evidenza sono le percezioni degli oggetti sensibili esterni od interni al subietto che li percepisce, terminandosi in essi con quel particolare suo atto che percezione addomandasi. Ora il criterio comune a queste tre specie di verità ella è sempre la necessità: imperocchè qualunque spirito ingenuo e non perduto nelle scettiche cavillazioni non può non sentire in se stesso l' impossibilità di affermare l' opposto di ciò che viene enunciato ne' giudizii ontologici o primitivi; l' impossibilità di negare le conseguenze che necessariamente discendono da detti giudizii; e di dubitare infine della reale esistenza delle cose che egli o fuori o dentro di se stesso percepisce, e perciò solo che le percepisce. E da queste cose insieme discendono le seguenti dottrine, le quali si stanno a sostegno della certezza dell' umana conoscenza: tutto ciò che lo spirito umano percepisce, mediante la sua facoltà sperimentale esterna ed interna è cosa reale, od esiste realmente. Tutto ciò che lo spirito umano pensa per modo che il suo contrario è al suo atto cogitativo ripugnante, non può non essere reale, sebbene non sia o non possa divenire oggetto della sperienza. Oppositamente tutto ciò che lo spirito non può assolutamente pensare per cagione di una intrinseca ripugnanza del suo pensiere, non può esistere, o non può essere reale. Tutto ciò in fine che può essere dallo spirito umano

pensato, ma senza ripugnanza del suo contrario, è dallo spirito pensato siccome possibile. Ora ciò che conforma in cotal modo l'atto cogitativo dello spirito umano che il medesimo debba necessariamente concepire alcune cose siccome reali, altre siccome necessariamente impossibili, ed altre siccome possibili, non è altra cosa che la legge, la quale viene al medesimo imposta dalla idea dell' ordine eterno degli esseri.

§. III.

Del fondamento posto da Cartesio alla Filosofia. Cenno storico intorno allo scetticismo, da Cartesio sino ai nostri giorni.

I Filosofi che dal Cartesio in qua presero a ricercare il supremo fondamento del vero e la garanzia dell' umano sapere, si avvisarono che lo spirito umano debba dimostrare a se stesso la realità dell' oggetto della conoscenza, non col mezzo della conoscenza di esso, ma con altro mezzo indiretto: e stabilirono eziandio che la stessa conoscenza non possa essere riguardata siccome legittima sino a tanto che lo spirito non porga a se stesso la detta dimostrazione della realità dell' oggetto conosciuto. Meditando un poco profondamente i termini di questa quistione, pare a noi che non possa non vedersi come in essa si giaccia nascosto un gravissimo assurdo. Il fatto della conoscenza suppone necessariamente l' oggetto conosciuto: la realità dell' oggetto conosciuto dunque è dimostrata dalla conoscenza di esso; ed il chiedere una dimostrazione di un ordine diverso non è che un patente controsenso. Può chiedersi, egli è vero, la legittimità della conoscenza; o in altri termini può chiedersi se la conoscenza sia legittimata da' criterii del vero; e posta questa cotale legittimità di essa, di qual altra dimostrazione può aver

d' uopo la realità del suo oggetto? o quale altra potrebbe esservene più legittima? Eppure percorrendo la storia della moderna filosofia, la quale ebbe a suo antesignano il Cartesio, noi scorgiamo che tutte le sue vicende e tutti i sistemi che si vennero producendo; si consumano intorno a questa assurda ricerca; e cioè intorno al come lo spirito passar possa dalla conoscenza di un oggetto alla dimostrazione della realità del medesimo. E di vero, il Cartesio, il quale (preparato a ciò dalle circostanze de' tempi) si tolse la malaugurata impresa di sovvertire da' fondamenti ciò che vi era di più solido nella filosofia degli antichi, partendosi dal dubbio universale, e ricercando poi se in mezzo a questo dubbio universale vi fosse pur cosa di cui dubitar non potesse, egli dichiarò di non poter dubitare della realità del suo pensiero; e dalla coscienza del suo pensiero dedusse la certezza della propria esistenza. Tuttavolta, nello stesso tempo che il Cartesio nella conscienza del suo pensicro riconosceva la realità del soggetto pensante fatto oggetto a se stesso, egli non si accorgeva che il pensiero, o lo spirito umano, nel suo processo diretto, fa oggetto a se stesso le cose esterne; e che nelle percezioni delle medesime esso riconosce indubitabilmente la realità degli oggetti esterni percepiti, e con quella necessità medesima con cui l' atto dello spirito umano, riflettendosi nel proprio subietto, riconosce come reale ciò che in esso percepisce. Per tal modo questo filosofo mentre da una parte riconosceva per la conscienza del pensiero la realità del soggetto pensante, e dall' altra si rifiutava di riconoseere la realità delle cose fuori pel testimonio della percezione delle medesime, si travagliava a ricercare il come lo spirito potesse della realità di queste ultime avere una ferma dimostrazione. E questa tesi escogitando nelle sue opere, dopo avere quivi arbitrariamente stabilito, lo spirito umano avere in se stesso ingenita la idea

di Dio, e tra le infinite perfezioni di questo essere fermandosi alla sua veracità, quindi con metodo, a vero dire non filosofico, dedusse, questa veracità dell' essere perfettissimo costituire il fondamento della nostra certezza circa la realità degli oggetti esterni che percepiamo. Ma ad una siffatta dimostrazione, la quale dimostrazione non è, non essendo stati contenti i filosofi che vennero dopo di lui; e costoro non pertanto ammettendo con Cartesio, la percezione non mostrare per se stessa la realità dell' oggetto percepito, e dovere la filosofia per altro modo procacciarla, intorno a questa ricerca vennero miseramente consumandosi. E di qui avvenne che quasi tutta la filosofia, da Cartesio sino a noi, si fece consistere nella soluzione di questo problema: dimostrare la realità degli oggetti che da noi si conoscono: o, in altri termini, trovare il ponte onde lo spirito umano passa dall' idea all' oggetto, dall' ideale al reale. E come passare dall' idea all' oggetto, se l' idea suppone l' oggetto, come la visione suppone l' oggetto veduto? Ora quali conseguenze procedettero dall' essersi così gravemente occupati i filosofi intorno a questa questione, senza avvedersi della assurdità della medesima? Egli avvenne appunto cotesto: che il gran numero di filosofi che comparve da Cartesio sino a' nostri dì si dividesse in due schiere; nell' una delle quali sono da collocare tutti coloro, i quali facendo illusione a se stessi, ed aggirandosi in un circolo vizioso, si persuasero di aver trovato quel desiderato ponte, per cui lo spirito passa dall' ideale al reale; e nell' altra si collocano tutti quegli altri filosofi, i quali accorgendosi, non dell' errore della ricerca, ma della impossibilità di trovare il detto passaggio, e stimando ciò nondimeno non poter essere la filosofia senza una sì grande scoperta, si gettarono a piè pari nello scetticismo. A talchè invece di statuire, siccome è principale ufficio della filosofia, il fondamento inconcusso

dell' umano sapere, dichiararono non avere il medesimo nessuna ferma base che il sostenti.

Ma lo scetticismo, che ha infettato la filosofia moderna si presentò ancora sotto un' altra forma; la quale si derivò pure dalle dottrine cartesiane. Cartesio avendo posto a preliminare della filosofia il dubbio universale, e predicando che nulla si dovesse ammettere senza dimostrazione, stimò non esservi nessun giudizio primitivo, necessario, universale, ed insieme indimostrabile; e dichiarò che l' *aliquid inconcussum*, sopra il quale doveva poggiare la filosofia non fosse altro che un fatto; e questo fatto fu per esso la coscienza del pensiero. Ora da questa sentenza doveva da ultimo conseguire lo scetticismo in ordine a tutte le verità di ragione, o tutte le verità di ragione dovevano mancare di ferma base. Cartesio pronunciò, siccome di sopra abbiamo detto, starsi ingenita nello spirito umano la idea dell' essere divino; e facendo l' opposto di quello che egli aveva fatto rispetto alle percezioni degli oggetti esterni, ne dedusse, Dio realmente esistere. E dalla impossibilità che questo essere perfettissimo inganni, si avvisò di dedurre legittimamente il fondamento di tutte le altre verità. Ora dopo il Cartesio la filosofia, conservando sempre il fondo datogli da esso, prese due diversi andamenti: per l' uno de' quali ella si condusse a dichiarare, tutta la conoscenza umana risultare da soli dati della percezione; e questa dottrina ch' ebbe nome di sperimentale, e che venne dal Locke rinnovata, stimando pur sempre di dover dimostrare come lo spirito passi dall' idea all' oggetto, si conchiuse da ultimo nello scetticismo, e nell' idealismo, siccome le opere di Hume, e di Berckeley lo dimostrano. Per l' altro andamento poi, ella ritrovando nella composizione della conoscenza due ordini distinti di elementi, sperimentali cioè e razionali, stimò questi ultimi elementi essere non già oggetti distinti dal soggetto co-

noscente, o principi intelligibili ed assoluti partecipati allo spirito umano, ma altrimenti modi, appartenenze, o virtualità di esso. Questa dottrina insegnata dapprima dalla scuola scozzese, e dipoi elaborata ed allargata da Emmanuele Kant, si conchiuse similmente in un idealismo scettico. Imperocchè, riconosciuto ed ammesso il principio della cartesiana dottrina, e cioè che la filosofia debba avere il suo punto di partenza non già da principi ideali necessari ed obbiettivi, ma dal subietto conoscente, il quale essendo di sua natura finito e contingente e nulla potendo in se contenere che sia necessario ed universale, a nulla valsero pel Kant i principi da lui illustrati della ragione pura; essendo che questa ragione avendo per esso una natura subiettiva, come poteva essa avere l' autorità di legittimare e garantire all' uomo la certezza delle sue conoscenze? E di vero, in quali risultati conchiuse il Kant la sua critica della conoscenza? Per l' uomo egli dice, non esistono che apparenze: avvegnachè le cose non si possono manifestare alla sua cognizioue se non in quanto elleno subiscono le leggi subiettive della conoscenza e diventano perciò fenomeni. Lo spirito umano dunque non può pervenire alla conoscenza di alcuna cosa tale quale è in sè, di alcun *noumeno.* Il vero oggetto, tale quale esso è indipendentemente dal soggetto, la realità fondamentale della cosa, gli sfuggirà sempre. Infine Kant dice: l' uomo cadrà sempre nel più grossolano errore ove egli vorrà applicare le leggi subiettive della sua cognizione agli oggetti soprasensibili, i quali non si possono a lui manifestare; ed invano egli pretende di fare delle sue maniere di vedere le maniere di essere delle cose. Conchiudiamo: non vi ha certezza per la umana conoscenza, ove non si ammettano principi primitivi universali e necessari; dove non si riconosca essere questi principi oggettivi e non subiettivi, impersonali, e non personali: dove non si am-

metta questo gran postulato: tutte le realità esistenti e tutte quelle che sono possibili sono conformi alla ragione di questi principi: ove non si riconosca che le leggi del pensiero sono imposte allo spirito dalla ragione, e che lo spirito ha certezza della realità degli oggetti della sua percezione per lo mezzo diretto della percezione medesima.

Ora, dopo tutte le cose fin qui dichiarate, noi dobbiamo imprendere a mostrare come per la legge che domina il pensiero, lo spirito umano, atraverso delle realità sensibili, si elevi a conoscere l' ordine delle realità sopra sensibili; e come, per virtù della stessa legge, gli sia mestieri pensare la realità di queste ultime con quella stessa necessità per la quale ei non può dubitare della realità delle cose che sono oggetti della sua percezione.

CAPO V.

DELLA RIPRODUZIONE DELLA SINTESI COMPLESSIVA DELLA CONOSCENZA UMANA PER MEZZO DEGLI STESSI ELEMENTI NE' QUALI LA MEDESIMA È STATA SUPERIORMENTE RISOLUTA

§. I.

Del processo onde lo spirito umano applicando i giudizi universali ai dati della percezione, perviene a conoscere con logica necessità le realità soprasensibili.

La conoscenza umana, siccome abbiamo mostrato, suppone la percezione degli oggetti sensibili, e la intuizione immanente della ragione universale; ed ella s' inizia nella congiunzione de' due ordini di elementi che dalla percezione e dalla detta intuizione intellettiva si derivano. Ma se in questa congiunzione la conoscenza ha il suo principio, in questa congiunzione la medesima non ha il suo termine. E di vero se noi ci ripieghiamo sopra il fatto complesso della nostra conoscenza, il quale abbiamo di sopra analizzato, noi tosto ci avvisiamo, come il medesimo contenga la notizia non solo degli oggetti sensibili, ma altresì di altre realità soprasensibili. Vi ha adunque un altro ordine di oggetti per lo spirito umano: un ordine di oggetti, i quali si distinguono dagli oggetti sensibili, ed i quali non possono essere termini della percezione nè esterna, nè interna; un ordine di oggetti, i quali si distinguono eziandio dall' oggetto intelligibile dello spirito umano; perciocchè mentre questo è un oggetto ideale, quelli sono oggetti reali. Quali sono dunque questi oggetti? Come lo spirito umano perviene alla conoscenza de' medesimi? Le realità di quest' ordine, o queste realità, le quali non possono cadere sotto la

portata delle facoltà percettive, non essendo l' oggetto primordiale dello spirito umano, ed essendo ciò nondimeno da esso necessariamente pensate, non possono diventare oggetto del pensiero, se non in una maniera mediata. Chiedere pertanto il come queste realità diventino, siccome sono, oggetto necessario del pensiero, egli è lo stesso che domandare qual sia il mezzo onde lo spirito umano necessariamente s' innalza alla concezione delle medesime. Qual' è dunque questo mezzo? In breve: lo spirito umano si eleva necessariamente alla conoscenza delle suddette realità, le quali da quì innanzi chiameremo realità sopra sensibili, per la legge, la quale dominando il suo pensiero, lo costringe ad applicare i termini della ragione e le loro relazioni necessarie ed universali alle percezioni delle cose sensibili, od ai loro fantasmi. Ma noi dobbiamo quì di passaggio dichiarare, che, mentre lo spirito colla sua percezione esterna fa oggetto a se stesso le cose esterne, e colla percezione interna fa oggetto se stesso a se stesso, egli non percepisce già in se stesso la sua sostanza siccome ha preteso di sostenere l' illustre Galluppi; ma solo egli percepisce, e può percepire le modificazioni, e le azioni, che nella sostanza si vanno producendo: imperocchè lo spirito noi fermamente manteniamo, non può concepirsi siccome sostanza se non per l'applicazione de' principi razionali alla percezione delle modificazioni, e delle azioni, ond' esso apparisce a se stesso, interiormente percependosi. Posta questa avvertenza, e dovendo or noi dimostrare, come nel processo della conoscenza si operi la detta applicazione de' principi razionali, egli ci fa d' uopo innanzi a tutto l' andare ricercando le più generali determinazioni sotto cui ci appariscono le dette realità sensibili, e di applicare dipoi gli elementi della ragione sopra di esse. Cercando dunque queste determinazioni generali delle realità sensibili diciamo: ciò che lo spirito uma-

no può percepire, sia colla percezione esterna, sia colla percezione interna, è in se stesso un multiplo mutevole e transitivo di oggetti distinti e concreti. E questo multiplo mutevole e transitivo di oggetti concreti si offre allo spirito umano, sotto tre distinti punti di veduta, e cioè, o in quanto i detti oggetti esistono sotto forme determinate ed intra loro discernibili, o in quanto i detti oggetti dalla loro non esistenza vengono alla esistenza o dall' esistenza alla non esistenza, o in quanto e nella loro esistenza e nel loro passaggio dalla non esistenza all' esistenza o viceversa, intra loro si attengono. Questi tre aspetti adunque sotto i quali si offrono gli oggetti della percezione, l' esistenza, la contingenza, e le relazioni tra loro, sono le tre determinazioni più astratte delle realità sensibili. Ora mentre lo spirito umano ha presenti a se stesso le tre suddette determinazioni astratte delle realità sensibili, ed alle medesime applica le nozioni universali della ragione, il medesimo concepisce come alle medesime convengano le nozioni razionali d' accidente, di effetto, e di mezzo; e come per contrario siano colle medesime ripugnanti le altre tre nozioni universali della ragione; e cioè la nozione di sostanza, la nozione di causa, e la nozione di fine. Di maniera che da ultimo egli è costretto di conchiudere questo concetto. Il multiplo degli oggetti sensibili, è un multiplo di accidenti, un multiplo di effetti, ed un multiplo di mezzi. I detti oggetti vengono concepiti siccome un multiplo di accidenti, laddove le cose sensibili vengono considerate solo in quanto esistono sotto forme stabili, determinate, ed intra loro discernibili. Gli oggetti medesimi vengono concepiti siccome un multiplo di effetti laddove la somma de' medesimi sia sguardata nel processo delle loro incessanti permutazioni, ossia in quanto le dette cose sensibili passano dalla loro non esistenza alla esistenza, o dalla loro esistenza alla non esistenza; fi-

nalmente questi oggetti sono dallo spirito concepiti siccome un multiplo di mezzi, laddove la somma dei medesimi venga pensata nelle relazioni ond' essi in tra loro si legano in un tutto unitario ed evolutivo. Inoltre lo spirito mentre concepisce nel modo sopradetto il mondo delle realità sensibili, siccome un multiplo di accidenti, di effetti, e di mezzi, il medesimo non può, per la legge che domina il suo pensiero, non pensare un multiplo di sostanze, un multiplo di cause, ed un multiplo di fini; e pensandoli, non può non concepire, siccome necessaria la loro realità. Imperocchè, per le necessarie relazioni che legano intra loro le nozioni universali della ragione, noi abbiamo questo giudizio ontologico di universale ed indubitabile verità; e cioè che, essendo reale l' accidente, non può non esistere la sostanza; essendo reale l' effetto, non può non esistere la causa; ed essendo reale il mezzo, non può non essere reale il fine. La somma degli oggetti sensibili essendo adunque per l' applicazione delle nozioni della ragione concepita siccome un multiplo di accidenti, di effetti e di mezzi, non può non esistere, o non può non essere reale un multiplo di sostanze, un multiplo di cause, ed un multiplo di fini.

Ora questo multiplo di sostanze, questo multiplo di cause, e questo multiplo di fini, della realità de' quali lo spirito umano non può dubitare in forza della legge che domina il suo pensiero, chiamiamo oggetti sopra sensibili dello spirito umano. I quali oggetti sopra sensibili, in forza delle nozioni della ragione, e della legge del pensiero dalla stessa ragione imposta allo spirito umano, in quanto sono pensati siccome sostanze, sono concepiti siccome un multiplo di realità semplici indistruttibili ed improducibili per loro stesse, e le quali, per le varie disposizioni in che sono intra di loro ordinate costituiscono la somma e la varietà delle cose sensibili riguardate siccome esistenti con forme deter-

minate e tra loro discernibili. In quanto sono pensate siccome cause, vengono concepite siccome un multiplo di attività inerenti alle stesse sostanze, e per le quali le medesime o ricevono le disposizioni onde esistono le forme determinate delle cose sensibili, o le medesime disposizioni vanno mutando, e con ciò perennemente generando le dette forme delle cose sensibili, e tutto ciò operando secondo una varietà predeterminata di fini; ai quali tutte le cose sensibili, per loro stesse composte mutevoli e transitive, si ordinano siccome mezzi.

Da tutto ciò vedesi adunque come lo spirito umano dalla percezione delle cose sensibili, ed applicando alle medesime le nozioni universali della ragione, si elevi alla concezione delle cose sopra sensibili: e come, data la realità delle sensibili cose, ei non possa più negare a se stesso la realità degli oggetti soprasensibili.

§. II.

Dello spazio e del tempo: del processo spontaneo onde lo spirito umano perviene necessariamente dal concetto delle realità soprasensibili contingenti al concetto della realità assoluta, ossia al concetto dell' essere uno eterno ed infinito.

Il complesso delle cose che sono da noi esternamente percepite, e la somma delle sostanze, le quali per le varie loro disposizioni formano le cose esterne sensibili costituiscono il mondo della natura. E questo mondo della natura nella totalità delle cose, onde componesi, è alla facoltà dell' uomo, che lo riguarda ed esplora, indefinitamente grande, ed indefinitamente piccolo: avvegnachè pe' limiti onde è circoscritta la sfera di questa facoltà, l' uomo studiandolo, e non potendo pervenire nè a percepire le sue parti estremamente

piccole, nè la totalità complessiva ed indefinita del suo insieme, egli si rimane come circoscritto e sospeso tra due opposti indefiniti. Inoltre tutti gli oggetti che, nel mezzo de' detti due estremi, lo spirito umano può percepire, al medesimo appariscono siccome contenuti in uno spazio vuoto ed immobile: nel quale i medesimi si estendono, e perpetuamente sono mossi, e nel quale, comechè appariscono l' uno terminato dall' altro, o l' uno fuori dell' altro, sono intra loro in un rapporto continuo di azioni e di reazioni reciproche attirandosi, respingendosi, e proiettandosi continuamente. Ora lo spirito umano pensando questo spazio, o questo continente, nel quale gli appariscono tutti gli oggetti esterni sensibili, egli non può non concepirlo in se stesso siccome interminato, inconmensurabile, ed indivisibile. Essendochè, sebbene questo spazio apparisca alla percezione siccome avente parti finite e mensurabili, tuttavia, ove ben si consideri, egli è certo, non essere queste parti altro veramente che i luoghi mensurabili occupati, o percorsi in esso da' sopraddetti oggetti estesi sensibili: dimanierachè le nostre misure dello spazio, invece di essere le misure dello spazio in sè, non sono che le misure de' luoghi occupati in esso dalle cose estese, o percorsi dal loro movimento. In altre parole, i luoghi, o gli spazi determinati non sono altro, che le relazioni della stazione e del movimento rispettivo delle cose tra loro, e rispetto allo spazio assoluto ed immobile. Del quale può dirsi, il centro essere da per tutto, e la circonferenza in nessuna parte. Per tal modo adunque lo spazio in se indipendentemente dalle cose estese in esso contenute è pel nostro pensiero un oggetto soprasensibile; un oggetto il quale è da noi necessariamente concepito dietro la percezione degli oggetti estesi, delle loro stazioni rispettive, e de' loro movimenti, siccome immenso, immobile, ed indivisibile. In questo spazio

essendo contenute le sostanze, o gli elementi del mondo della natura, in esso tutte le cose naturali continuamente si generano, si trasformano, e si riproducono con un processo ascendente di forme, e pe' loro reciproci ed armoniosi rapporti costituiscono un tutto, il quale è il medesimo col mondo della natura. Ora in questo perpetuo processo di generazioni, di trasformazioni, e di sviluppi delle cose, lo spirito umano percependo una successione, egli concepisce il concetto o l' idea del tempo. Imperocchè che cosa è la successione? La successione delle cose non è altro che le durate finite e transitive della esistenza delle cose stesse. Ora lo spirito umano pensando il tempo, o le durate finite e transitive delle cose, come oggetti sensibili, egli non può non pensare, come oggetto soprasensibile al primo relativo, una durata infinita, ossia una durata senza principio, e senza fine: la quale durata infinita è l' eternità, come le durate finite costituiscono il tempo. Il tempo o le durate finite hanno dunque colla eternità quel medesimo rispetto che hanno collo spazio assoluto i luoghi occupati, o percorsi dagli oggetti estesi. E nello stesso modo che i luoghi sono mensurabili, mentre lo spazio in se è inconmmensurabile, così i tempi soggiacciono a misura, mentre l' eternità è in se stessa incommensurabile. Infine lo spazio in se non essendo altro che l' immensità, e la durata infinita non altro che l' eternità, lo spirito umano pensando l' immensità, e l' eternità, non può non pensare altresì un Essere immenso, ed eterno: imperocchè siccome lo spirito non può pensare l' accidente senza pensare la sostanza, e siccome, essendo reale l' accidente, non può non essere reale la sostanza, così esso pensando l' eternità e l' immensità, è necessitato a pensare un Essere eterno ed immenso, ossia una sostanza, di cui gli attributi sono l' eternità e l' immensità. E d' altra parte il pensiero umano siccome abbiamo di sopra

avvertito pervenuto per la legge, che lo domina a concepire il multiplo delle dette realità soprasensibili, il medesimo per la stessa legge del pensiero non può in questo multiplo soprasensibile arrestarsi, siccome in suo termine ultimo. Imperocchè le dette sostanze, quantunque siano sopra sensibili e quantunque vengano necessariamente concepite siccome semplici, immutabili, e per se stesse indistruttibili, pure le medesime sono concepite siccome un multiplo di realità finite; e per ciò stesso elleno non possono esser pensate siccome sostanze assolute, siccome cause assolute, siccome fini assoluti. E tutto ciò concepito, lo spirito umano applicando nuovamente le nozioni universali della ragione a quest' ordine di realità soprasensibili, per la legge che domina il suo pensiero, esso non può non concepire, le dette realità soprasensibili essere sostanze, essere cause, essere fini solo relativamente alle realità sensibili, ma in loro stesse, per ciò che le medesime sono multiple limitate ed intra loro relative, essere esse stesse, quantunque esistenti in loro, effetti e mezzi. Il multiplo delle dette realità soprasensibili dunque, essendo in loro stesse concepite necessariamente siccome un multiplo di effetti e di mezzi, lo spirito umano non può non pensare la realità di una causa per la quale le dette realità soprasensibili sono recate e mantenute nella esistenza, ed insieme fornite di predisposti poteri causali onde elleno sviluppano per le svariate e mutevoli loro disposizioni ed ordinamenti il multiplo delle realità sensibili, e determinano il processo delle loro generazioni, delle loro trasformazioni e delle scambievoli relazioni onde si attengono in un tutto. Inoltre lo spirito umano pensando la realità di questa causa siccome assoluta, esso non può non pensare una sostanza assoluta, nella quale la detta causa insegga; e pensando questa sostanza assoluta e questa causa assoluta, egli non può non pensare altresì un fine assoluto; un fine

preordinato, pel quale la causa assoluta pone alla esistenza le realità soprasensibili ed intra loro le dispone per modo da esser mezzo alla causa assoluta per realizzare l' universo ed il maraviglioso ordine delle cose che sono in esso, secondo l' idea della ragione immutabile di ogni essere possibile nella stessa sostanza assoluta eternamente contenuta. Ora pensando lo spirito umano questa sostanza assoluta, questa causa assoluta e questo fine assoluto, egli pensa una realità assoluta, ossia un Essere in cui la sostanza assoluta, la causa, assoluta, ed il fine assoluto, non formano che una ed indivisibile essenza; ossia un Essere il quale essendo da sè, in sè, e per sè, e necessariamente concepito siccome eterno, infinito ed uno; siccome Essere in se stesso perfettissimo, e perciò stesso potentissimo, sapientissimo, ed ottimo. Ed il pensiero umano pensando questo Essere in relazione a tutte le altre realità non può non pensare queste ultime siccome venute alla esistenza, ed in questa conservate per la potenza di esso; e pensando l' atto della potenza, onde l' essere attua tutte le dette realità, non può non pensare altresì l' atto della stessa potenza avere a sua immutabile norma od esemplare la stessa eterna sapienza dell' Essere. Or pervenuto il pensiero umano sino a questo estremo punto, in cui esso si termina, ed in cui esso soddisfa tutte le esigenze della legge razionale, che lo domina, ed indirizza: quivi esso riconosce come la ragione eterna, secondo la quale tutte le cose sono fatte, e sono intra loro ordinate, sia la medesima ragione, della quale esso essendo in qualche grado partecipe, è atto a conoscerle: e quivi avvisando come la legge della esistenza delle cose, e la legge del pensiero si risolvano in una identica legge, egli riconosce l' inconcusso fondamento della sua conoscenza, e pienamente a se stesso la legittima. E di vero: in che consiste da ultimo, per un essere contingente l' inten-

dere, od il conoscere una cosa qualunque? Intendere, o conoscere una cosa qualunque è non solo avere la visione della cosa in se stessa, ma intendere l' ordine delle relazioni, onde essa si attiene colle altre cose, e coll' Essere assoluto, da cui tutte le cose procedono, ed al quale tutte ritornano. Ma come lo spirito umano, il quale è di sua natura contingente, potrebbe intendere, e conoscere tutto ciò? Forse per una intuizione? A ciò fare gli bisognerebbe intuire l' essere assoluto, ed insieme l' atto, onde la sua potenza crea, e dispone con certe e determinate relazioni le cose contingenti. Ma l' ammettere una tale supposizione non è un assurdo, stante la natura, siccome dicemmo, limitata e contingente di un essere siccome è l' uomo? Nè senza eguale assurdità potrebbe sostenersi che un essere contingente, di qualunque intelligenza sia fornito, possa trarre la idea della detta ragione dal proprio fondo, o riceverla da altro essere contingente qualunque. Or da tutto ciò segue: l' idea della detta ragione non può esser data all' essere contingente, che è capace di conoscenza, se non dallo stesso Essere assoluto; o, questa idea nell' essere contingente non può essere altro, che una partecipazione di quella stessa idea della ragione eterna delle cose, la quale ha l' eterna sua sede nell' Essere eterno, infinito ed uno. Solo a questa condizione noi stimiamo essere possibile la conoscenza negli esseri contingenti: e reputiamo insieme, che ove si rigetti questa cotale origine della loro conoscenza, non si possa attribuire nessun valore ontologico, o nessuna certezza alla conoscenza di tali esseri; ed a tal che, tolto questo postulato, lo scetticismo sia per se stesso inevitabile.

§. III.

Raffronto critico della esposta teorica colla dottrina filosofica del Gioberti.

E per tutte le cose fin quì discorse pare a noi chiaramente dimostrarsi, come nella investigazione dell' umana conoscenza sia andato fallito l' illustre Gioberti; nella dottrina del quale, siccome di sopra vedemmo, viene insegnata tale una origine al fatto della conoscenza umana ch' ella è diametralmente opposta a quella che abbiamo esposta, e la quale a noi pare pienamente dimostrata; tale una origine, che adequandosi coll' ordine genetico delle realità in loro, ella non può appartenere (siccome avvisò S. Tommaso) allo spirito umano per la sua congiunzione colla materia; e secondo la quale l' intendere è solo riserbato alle intelligenze pure, come sono le menti angeliche ed i comprensori. E perchè ciò sia vie più manifesto, or qui vogliamo le soprascritte nostre conclusioni raffrontare con le stesse enunciazioni del Gioberti, poste nel libro che abbiamo superiormente citato, e nel quale così stà scritto: » L' analisi che sto facendo della sintesi ideale » parrà ancor più chiara se si ragguaglia coi concetti » del necessario e del contingente, che occorrono ad » ogni poco nelle speculazioni metafisiche. Credesi co» munemente che il contingente si percepisca per se » stesso e che solo per opera del discorso si conosca » il necessario. Se ciò fosse vero, ne seguirebbe che l' uo» mo conosce il positivo in virtù del negativo; il per» fetto e l' infinito, in virtù dell' imperfetto e del » finito; il che oggi da tutti i filosofi di qualche nervo » si tiene per assurdo. Che cosa è infatti il contingente? » È ciò che non ha in se la ragione della propria esi» stenza: onde tutti consentono che nell' ordine delle » realità non può esistere se non dopo il necessario,

» e in virtù di esso. Ma se non può sussistcre, come
» potrà esser conosciuto prima che si conosca il ne-
» cessario? Si risponde potersi, perchè sussiste. Bene
» concediamolo per un momento, ma certo si vorrà
» pur concedere a noi che si percepisce nel contingente
» una cosa, la quale non ha in se la ragione della sua
» esistenza. Il difetto di una ragione intrinseca per es-
» sere è il contrassegno del contingente come tale, che
» altrimenti non sarebbe contingente. Ma quale è la
» ragione dell' esistenza? È senza dubbio il necessario.
» Dunque non si può conoscere il contingente, senza
» conoscere che non è necessario, che esclude il ne-
» cessario. Ma io chieggo se si può sapere che una
» cosa ne esclude un' altra senza paragonarla con essa,
» e se si può fare un paragone con ciò che non si
» conosce. Dunque egli è manifesto che la cognizione
» del contingente presuppone quella del necessario, e
» che all' incontro la notizia del necessario può stare
» senza quella del contingente. Di che seguita, che
» l' idea dell' Ente cioè del necessario precede, e che
» l' intuito ci rivela l' esistenza cioè il contingente in
» quanto è prodotta dall' Ente conforme al tenore del
» processo ontologico. » Questo ragionamento del Gio-
berti, nello stesso tempo che è falso in quanto afferma
avere lo spirito umano l' intuito dell' Ente necessario,
e nell' intuito dell' Ente necessario conoscere esso il
contingente che è da quello prodotto, rivela altresì la
falsità del principio, sopra del quale l' illustre autore
ha fondato il suo sistema. Egli è verissimo, che lo spi-
rito umano affermando a se stesso il contingente, in
questa affermazione enuncia pure a se stesso il neces-
sario, per ciò che questi due termini sono in tra loro
relativi, e per modo che tolta questa loro relazione
non si potrebbe esprimere il contingente nè avere il
suo concetto. Ma che perciò? Segue egli da questo che
il concetto del necessario debba, siccome dice il Gio-

berti precedere nello spirito il concetto del contingente? Nò per certo. Il pensiero del contingente è inseparabile dal pensiero del necessario: o più complessivamente: il concetto dell' universo è inseparabile dal concetto dell' Essere, e della potenza dell' Essere per la quale l' universo esiste. Tuttavia da ciò non segue che il concetto del necessario debba precedere nel pensiero il concetto del contingente, ma segue piuttosto che nella mente umana, prima del concetto del contingente e del necessario, vi abbia qualche altra cosa, per la quale alla vista di un qualche oggetto reale, e per l' applicazione della quale all' oggetto stesso, ella lo concepisce come contingente, e nello stesso tempo concepisce necessariamente il termine relativo al contingente, il quale è il necessario. E questa tal cosa per la quale la mente concepisce il contingente ed il necessario, ed il legame, onde sono in tra loro legati come due termini relativi, questa cosa è la ragione, alla quale tuttociò che è, ossia l' essere, e tuttociò che per la sua potenza esiste, e tutto ciò che è possibile, è conforme. La legge di questa ragione governa lo spirito umano, e governandolo fa sì che mentre questo concepisce siccome in loro stessi contingenti gli oggetti sensibili, esso non può non concepire l' essere necessario. Il quale non può non essere reale, imperocchè ciò che lo spirito umano concepisce necessariamente, ossia indipendentemente dalla sua volontà, non può non essere reale; essendochè questa necessità, questa legge che domina lo spirito è la espressione della legge della stessa ragione universale, secondo la quale tutte le realità esistono ed intra di loro si attengono con rapporti necessari. Falsa è adunque la proposizione, la quale conchiude da tutto il sopra esposto il Gioberti: asserendo *la cognizione del contingente presupporre l' intuito del necessario.* E dicasi invece il concetto del contingente e del necessario e del loro rapporto per lo spirito umano sup-

pone la partecipazione dell'idea dell' ordine eterno degli esseri, e l' applicazione de' suoi termini agli oggetti sensibili che vengono dati dalla esperienza. Imperocchè, siccome abbiamo veduto, solo per questa via lo spirito umano perviene a concepire l' oggetto sensibile sotto la nozione di contingente, ed insieme a pensare necessariamente il termine suo relativo, il necessario. Il Gioberti chiama spesso a sostegno della sua dottrina le autorità di grandi filosofi, e specialmente di S. Agostino, di S. Bonaventura, di Leibnizio, di Malebranchio, e di Vico: ma tortamente pare a noi; avvegnachè tutti questi grandi metafisici, ad eccezione forse del Malebranchio, lo smentiscono. E per dirne alcun che saremo contenti di allegare pochissime cose fra le moltissime che qui si potrebbero riferire. Il Vico nel suo libro dell' antichissima sapienza degl' Italiani dice: *è un' empia curiosità quella di coloro, che si sforzano di dimostrare a priori Dio O. M.; imperocchè questo è lo stesso che farsi Dio di Dio medesimo, e negar Dio nell' atto che si mostra d' investigarlo.* La vera dottrina del Vico a noi pare essere cotesta: lo spirito umano non può vedere Dio: lo spirito umano vede di una veduta intellettuale l' idea universale dell' ordine eterno delle cose: nella quale egli non vede *l' Ente, che crea gli esistenti*, ma sì l' ordine o la legge di ogni essere possibile. E questa idea dell' ordine eterno degli esseri pare a noi che costituisca quello che il Vico chiama *vero metafisico.* Del quale dice: *la chiarezza del vero metafisico è precisamente la stessa, che quella della luce, la quale non si conosce che pel confronto delle cose opache.* Il che torna a dire: Dio non è l' oggetto dell' intuito umano, ma è oggetto di questo intuito l' idea dell' ordine eterno degli esseri; e lo spirito umano per mezzo di questa idea o de' principi di ragione, ne' quali ella dispiegasi, passa necessariamente dall' universo a Dio, e non per op-

posto. Il Vico seguendo l' antichissima sapienza degli italiani apertamente insegna, la ragione umana essere una partecipazione della divina: e nel libro del diritto stabilisce: i principj delle scienze procedere da Dio, e non già che la scienza proceda da ciò che lo spirito umano vede Dio, e l' atto pure onde esso crea gli esistenti. La qual proposizione nessun filosofo ha mai pronunciato, ed ella è tutta uscita dalla testa del Gioberti siccome Minerva da quella di Giove. Malebranchio, è vero, disse, lo spirito dell' uomo vedere Dio e nelle idee divine lo spirito conoscere le cose. Questo principio della dottrina Malebranchiana fu veramente il risultato di quello scetticismo che aveva fondato il Cartesio; talmente che Malebranchio avvisandosi come la filosofia del Cartesio non potesse soddisfare alle esigenze della ragione coll' ammettere innata nello spirito umano la idea di Dio, egli si condusse a stabilire, lo spirito umano percepire Dio, e percependolo, nelle idee della sua sapienza stabilì lo spirito umano vedere le cose. E tutta la cagione di questo sistema si sta nell' avere ammesso il Malebranchio col Cartesio che lo spirito umano debba dimostrare a se stesso la realità degli oggetti della percezione. Tuttavia il Malebranchio non disse, lo spirito vedere Dio nell' atto che crea gli esistenti. S. Agostino benchè aderisca spesso a Platone, stabilisce, la ragione umana essere una partecipazione della ragione divina. E noi noteremo più particolarmente altrove come il Malebranchio ed il Gioberti errino nell' attribuire a S. Agostino l' insegnamento che pone, lo spirito umano avere l' intuizione di Dio: mentre egli è apertissimo a chiunque sappia intendere nelle opere di questo santo dottore, insegnare esso, solo ai beati essere questa visione beatifica riserbata. S. Tommaso poi apertamente insegna: *Nos omnia cognoscere in rationibus aeternis, quae sunt in Deo. Cum autem cognoscere quidquam in aliquo cum duabus*

notionibus accipi possit, una ut. A cognoscatur in B. tanquam in objecto cognito, qua ratione, inquit, videntur imagines in speculo; altera ut A. cognoscatur in B. tanquam in principio, quemadmodum in lumine solis colores; priori modo beatos omnia intelligere docet: quippe qui et Deum et in Deo caetera vident: posteriori nos, quod scilicet lumen intellectus humani sit participatio quaedam eterni Dei luminis, in quo continentur rationes istae aeternae. Eam vero doctrinam ex Augustino accipit; ac cum Augustinus rationes hujusmodi aeternas substituerit ideis Platonicis, quod eodem in loco agnoscit vir acutus, haberi eae possunt pro ideis menti a Deo participatis, ut non alia sit idearum origo, et natura (1). Ed aggiungiamo, essere noi maravigliati e dolenti nel riguardare un nobilissimo ingegno italiano perdersi a dì nostri nel riprodurre ed esagerare il sistema malebranchiano, il quale fu pure vittoriosamente combattuto appena nato, e del quale fu tosto avvisata la ripugnanza colla vera sapienza cattolica: avvegnachè, fin d'allora fu fatto manifesto non solo non accordarsi la dottrina, bene intesa, di S. Agostino col malebranchiano sistema, ma il medesimo essere opposto al sentire di tutti i Padri. I quali unanimamente dichiararono, non avere noi in questa vita se non due maniere da conoscere Dio: l'una sopranaturale, e l'altra naturale; e questa non per modo immediato, ma per mezzo delle creature elevarci al concetto di Dio; conformemente a quel detto di S. Paolo: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt conspiciuntur.* La qual maniera di cognizione di Dio non è già un intuito della sua realità, ma un concetto adequato non all'oggetto conosciuto, ma al soggetto conoscente: il che è al detto di S. Tommaso conforme: *nulla est proportio*

(1) Genovesi El. Metaph. P. III. Prop. 32.

intellectus creati ad Deum quia infinitum distant. E perfettamente a questo principio sono consentanee le sentenze di altri Santi: tra le quali ne giovi allegare le tre seguenti. *Deum nemo vidit unquam* (S. Gio:) *ipsum quod est Deus, non solum Prophetae, sed nec Angeli viderunt, nec Arcangeli. Quod enim creabilis est naturae, qualiter videre poterit quod increabilis est* (S. Crisost.): *omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et nec sensus est ejus, neque phantasia, neqne opinio, nec ratio, nec scientia.... non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum* (S. Dion.) Per tutte queste cose adunque si fa manifesto avere scambiato il Gioberti siccome in principio abbiamo avvertito, il fatto complessivo ed ultimato dell' umano conoscere col principio del conoscere, o avere scambiato il risultato della conoscenza co' fattori della medesima, e perciò stesso non avere egli additata la vera genesi della conoscenza umana. Ma qui non vogliamo lasciare di dichiarare, che queste critiche osservazioni da noi fatte alla filosofia del Gioberti non muovono da nessun odio di parte, ma dal solo amore che abbiamo ai veri progressi delle filosofiche discipline; e perchè avendo noi fin dal 1841 pubblicato la medesima dottrina metafisica (1) che oggi sotto nuova forma riproduciamo, noi abbiamo estimato di sostenerla perciò che ella dura ancora inconcussa nella nostra convinzione; e ci è grato di dichiarare che noi teniamo il Gioberti, comechè con esso non possiamo consentire, nella più grande nostra ammirazione, e per la estesissima sua erudizione e per l' altezza del suo ingegno e per la nobiltà di quelle sue fantasie, della realizzazione delle quali abbiamo con esso comune un fortissimo desiderio.

(1) *Saggio intorno al fondamento al processo ed al sistema delle umane conoscenze.* - Roma Giornale Arcadico Tom. LXXXIX.

§. IV.

Riassunto e conchiusione generale delle cose fin qui discorse.

Per tutte le cose sopra discorse noi abbiamo veduto come lo spirito umano, pensando l'universo ossia l'insieme delle realità contingenti, non possa non pensare l'Essere assoluto, e come nel concetto dell'Essere assoluto, non potendo non pensare la sua potenza la sua sapienza e la sua bontà, egli sia pur necessitato a pensare, l'universo e tutti gli esseri che sono in esso riportarsi alla potenza, alla sapienza, ed alla bontà dello stesso Essere assoluto: ossia a concepire, ogni realità esistente nell' universo essere reale per la potenza dell'Essere assoluto; ogni cosa reale essere conforme ad una idea eterna ed immutabile della sapienza dell'Essere assoluto; ed ogni cosa esistente nell'universo essere ordinata con tutte le altre cose esistenti ad un fine ottimo, prescelto e voluto dalla bontà dell' Essere assoluto, e secondo l' idea di un ordine eterno ed immutabile; alla quale non solo tutto ciò che esiste, non solo tutto ciò che è possibile, ma la stessa potenza dell' essere assoluto non possono non essere conformi. Talmentechè, per lo legame di queste relazioni il sistema totale degli esseri è dallo stesso pensiero umano concepito siccome un tutto unitario vivente ed evolutivo: nel quale la suprema unità è l' Essere assoluto in se stesso uno eterno ed incommutabile; e le parti sono tutti gli esseri contingenti: e nel quale le parti e l'unità si conchiudono nel tutto unitario vivente ed evolutivo in quanto le dette parti o tutti gli esseri contingenti si derivano dalla potenza dell'Essere assoluto; per essa si conservano e si sviluppano; per essa armoniosamente attenendosi tra loro e sviluppandosi di continuo nello spazio e nel tempo in una serie ascendente,

vanno realizzando secondo l' idea dell' ordine eterno degli esseri, il fine prescelto dalla bontà dell'Essere assoluto alla propria potenza, operante finitamente *ab extra* della sua infinita sostanza. E per tutte le medesime cose soprascritte, risolvendo noi e ricomponendo questo concetto complesso nel quale raccogliesi la totalità dell' umano sapere, noi stimiamo di avere dimostrativamente chiarito come il detto concetto complessivo venga ad originarsi e svilupparsi per la integrazione di due ordini di elementi, e cioè di elementi sperimentali e di elementi razionali. E di vero che cosa può l' uomo sapere, nella presente sua vita, senza i dati della esperienza, quantunque egli abbia in se stesso gli elementi razionali? Nulla. Che cosa sa o che cosa può sapere l' uomo ove egli i soli dati della esperienza abbia al suo spirito presenti? Nulla. Imperocchè lo spirito umano, quantunque abbia in se originariamente gli elementi razionali, se non ha pure la percezione di qualche oggetto reale determinato a cui possa applicarli, egli non può essere consapevole a se stesso di averli; e per contrario la percezione degli oggetti sensibili nessun grado di conoscenza può costituire sino a tanto che ai fantasmi degli oggetti percepiti non vengano applicate le nozioni universali della ragione e con essi determinate. Gli elementi sperimentali, per se soli, sono allo spirito umano quello che ad esso sarebbero i vocaboli di una lingua, indipendentemente dalla ragione grammaticale; e gli elementi razionali, per se soli, sono allo spirito umano quello che ad esso sarebbero le ragioni grammaticali, ove a nessun vocabolo applicarle e' potesse. Quando lo spirito umano coll'andamento riflesso del suo pensiero prende a studiare questo universo ed investiga il mirabile ordine degli esseri da cui è costituito, l'universo è, rispetto di esso, in quanto col ministero della percezione lo riguarda o lo va esplorando, non altra cosa che ciò che è un li-

bro a chi lo legge. Che cosa è un libro per se stesso a chi lo legge? Non altro in vero che un complesso od una serie di segni. Ora a quale condizione questa serie di segni rappresenta nella mente di colui che li legge un discorso, o quell' ordine determinato d' idee il quale è co' medesimi espresso dall' autore del libro? Senza dubbio, a condizione che chi legge possegga già nella sua mente gli elementi ideali di cui componesi quel sistema d' idee che è espresso con segni nel libro. Così è dell' uomo, il quale riflessivamente dà opera allo studio di questo universo ed intende a conoscere il mirabile ordine degli esseri che lo costituiscono: imperochè l'universo sotto questo punto di vista non è che il libro ove lo spirito che lo investiga ritrova espressa la idea dell' ordine eterno degli esseri possibili, e della quale è egli fatto partecipe. L' osservazione l' esperimento ed il calcolo sono gi' istrumenti co' quali l' uomo puo leggere questo libro, o co' quali l' uomo si fa l' interprete dell' universo e del suo sistema: ma come l' uomo potrebbe a ciò dare opera, ove non fosse guidato da' principii della ragione? o come potrebbe l' osservazione, l' esperimento, ed il calcolo determinatamente istituire senza essere in ciò guidato da anticipati principii? ossia senza essere esso preordinatamente disposto da detti principii a cercare universalmente di ogni oggetto dato al suo pensiero il come, il donde, ed il perchè di esso, ed insieme ad avere per anticipato ed irrepugnabile principio, ogni cosa avere il suo modo di essere, ogni cosa dipendere da altra, o da altre cose, ed ogni cosa essere destinata ad un fine determinato, e tutte stringersi insieme strettamente, e formare colla loro totalità un sistema, un tutto ordinatissimo e perfettissimo? Lo spirito umano dunque non si fa interprete dell' universo per la sola percezione che egli ha, o può avere degli esseri, o delle cose che sono in esso, ma perchè egli possiede in se stesso gli universali giu-

dizi della ragione assoluta, e perchè ei non può a se stesso negare essere in esso i detti giudizi o principii un riflesso dell'idea esemplare, secondo la quale l'universo è fatto, ed il suo ordine immutabilmente stabilito. Di manierachè egli è manifesto, lo studio degli esseri determinati non essere altra cosa per lo spirito umano che il concepimento delle determinazioni della detta idea esemplare per mezzo della percezione degli esseri con essa esemplati.

A questi risultati ci ha condotto l'analisi del concetto complessivo della conoscenza umana, assunto nella totalità della sua comprensione. E gli elementi posti dall'analisi avendo noi ricongiunto tra loro di poi, noi abbiamo veduto come dalla loro compenetrazione venga a ricomporsi la formola complessiva della conoscenza coi suoi termini integrali, ossia noi abbiamo veduto, come lo spirito umano per la originaria intuizione della idea dell'ordine eterno degli esseri, e per l'applicazione della medesima ai dati contingenti dell'esperienza, seguitando la legge che dalla detta idea viene imposta al suo atto cogitativo, egli pervenga ad intendere le cose sensibili, e da questo ad elevarsi al concetto delle soprasensibili; e tra queste ultime sia sforzato a concepire l'Ente uno infinito e perfettissimo. Nel quale ritrovando da ultimo la sede tanto del potere, onde hanno esistenza gli esseri sensibili e soprasensibili, quanto della detta idea dell'ordine eterno, secondo la quale tutti gli esseri sono fatti, e sono possibili, quinci deduce, gli elementi razionali ond'esso, date le percezioni, è atto a conoscere gli esseri ed il loro ordine determinato, essere in lui una partecipazione della stessa idea che è nell'Essere assoluto eternamente contenuta; ed a tale che l'idea, secondo la quale le cose sono fatte essendo identica alla idea che è luce allo spirito umano per conoscerle, in questa medesima identità la suprema certezza di ogni sua conoscenza trova finalmente riposta. Imperocchè ma-

nifestissima cosa è, in niuna conoscenza potere essere verità, ove il principio del conoscere non sia identico colla idea, secondo la quale le stesse cose conoscibili sono fatte. E con tutto ciò noi stimiamo di avere pienamente dimostrato la origine la certezza e lo sviluppo della conoscenza umana, ed insieme solidamente mantenuta la verità de' principii *che* vennero da noi esposti nel sopracitato nostro Saggio.

Ancona 20 *Agosto* 1846.

FINE

IMPRIMATUR - V. Fr. Reggiani O. P. Vic. Gen. S. O.
VIDIT - *Pro Eccmo ac Rmo D. Deleg. Ap.* - A. Can. Ambrosi
IMPRIMATUR - Can. Sebast. Petrelli Cens. Ep.